الجزء الاول

يوحنا قمير

◎

دراسة - مختارات

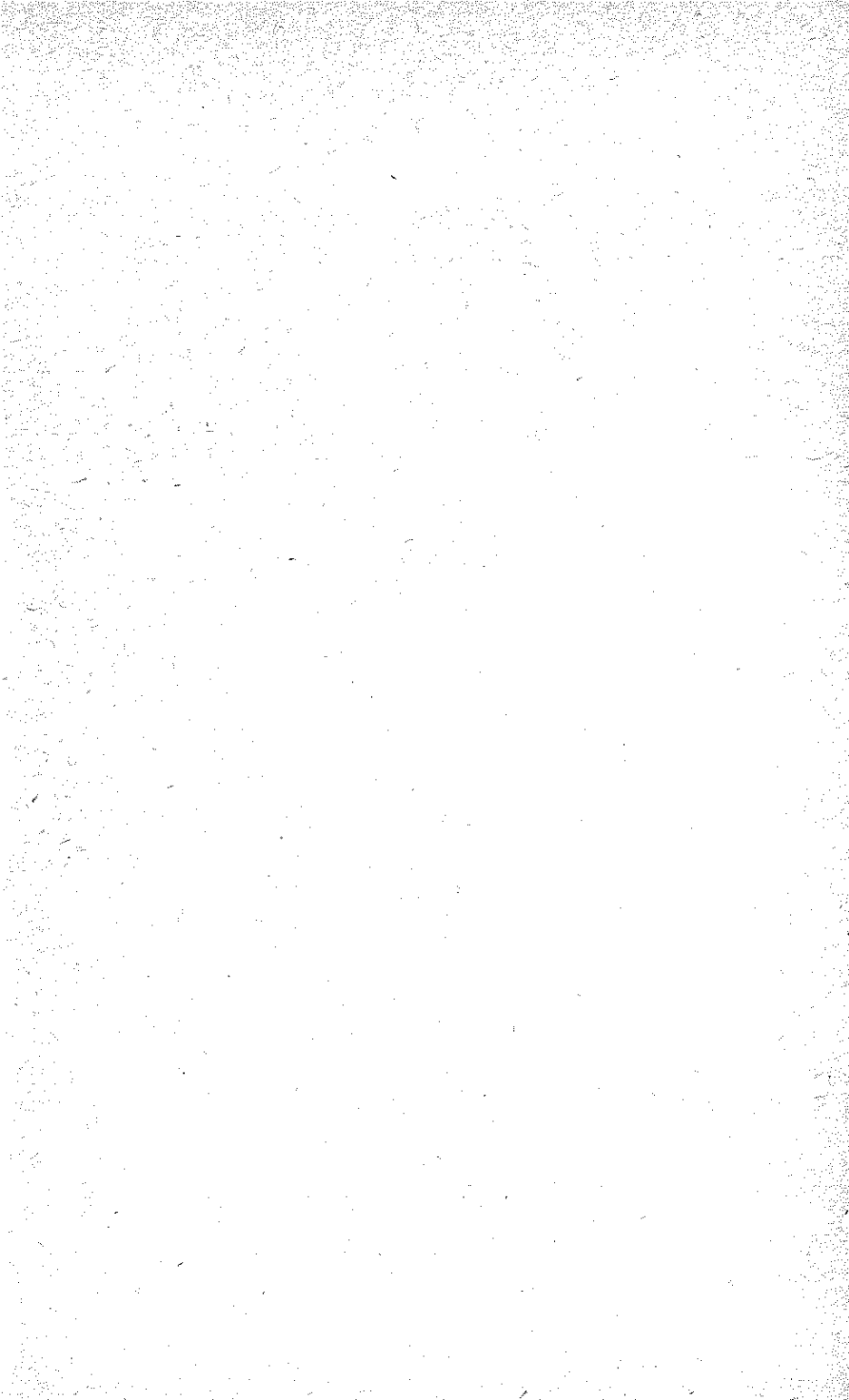
الجزء الاول

المطبعة الكاثوليكية
بيروت

ابن سینا

ابن سينا

١٠٣٦ - ٩٨٠
٣٧٠ - ٤٢٨ هـ[1]

ترجمة

هو الشيخ الرئيس ابو عليّ حسين بن سينا ، فارسيّ الاصل .

استملاه تلميذه ابو عبيد الجوزجاني مـا لم يعرفه عن حداثته وبعض شبابه ، ثم ذكر ما عرفه هو عنه منذ التحق به ، فكانت سيرة رواها اكثر من مؤرخ . واننا ننقل لك سيرة ابن سينا هذه ، كما رواها جمال الدين القفطي في كتابه تاريخ الحكماء ، قال :

١) تاريخ ولادة ابن سينا غير متفق عليه ، فمنهم من يعيّنه سنة ٣٧٠ هـ ، ومنهم من يعيّنه سنة ٣٧٥ او ٣٧٣ . والتاريخ الاول ثابت في نظرنا : ان ابن سينا قـد طبّب نوح بن منصور الذي مات سنة ٣٨٧ هـ ، وقد طبّبه بعد السادسة عشرة من عمره ، وقبل الثامنة عشرة ، كما يظهر من رواية ابن سينا نفسه . وعليه لا يبقى ، في نظرنا ، مجال للشك او التردد .

ثم ان الجوزجاني يقول انه صحب ابن سينا ٢٥ سنة ، ويقول في مقدمة «الشفاء» انه اتصل به وسنّ الفيلسوف قريبة من اثنتين وثلاثين سنة .

« سأله رجل من تلاميذه[1] عن خبره ، فأملى عليـه ما سطّره عنه وهو انه قال :

حداثة وتعلم :

« ان ابي كان رجلاً من اهل بلخ ، وانتقل منهـا الى بخارى ، في ايام نوح بن منصور[2]، واشتغل بالتصرّف ، وتولى العمل، في اثناء ايامه، بقرية يقال لها خَرْمَيْثَن من ضياع بخـارى ، وهي من امهات القرى ، وبقربها قرية يقال لها أفْشَنَة ، وتزوج امي منها بها ، وقطن بها ، وولدت منها بها ، وولد اخي.

ثم انتقلنا الى بخـارى[3] ، وأُحضرتُ معلم القرآن ومعلم الادب ، وكملت العشر من العمر ، وقد اتيت على القرآن،وعلى كثير من الأدب، حتى كان يُقضى مني العجب .

وكان ابي ممن اجاب داعي المصريين ، ويُعَدّ من الاسماعيلية ، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل الذي يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك اخي. وكانا ربما تذاكرا بينهما ، وانا اسمع منهما ، وادرك ما يقولانه ، وابتـدأا يدعوانني ايضاً اليه ، ويجريان على لسانهما ذكـر الفلسفة والهندسة وحساب الهند .

واخذ والدي يوجهني الى رجل كان يبيع البقـل ، ويقوم بحساب الهند ، حتى اتعلم منه .

ثم جاء الى بخارى ابو عبدالله الناتليّ ، وكان يدّعي الفلسفة ، وانزله

---

١) هو ابو عبيد الجوزجاني .

٢) نوح بن منصور ، امير ما وراء النهر . ولد في بخارى سنة ٣٣٥ ﻫ ، وتولى الامارة سنة ٣٦٦ ﻫ ، ومات سنة ٣٨٧ ﻫ .

٣) كان ذلك في حدود سنة ٣٨٠ ﻫ .

الي دارنا رجاء تعلمي منه . وقبل قدومه كنت اشتغل بالفقـه ، واتردد فيه الى اسماعيل الزاهد ، وكنت من خيرة السائلين ...

ثم ابتدأت بكتاب ايساغوجي على الناتلي . ولما ذكر لي حدّ الجنس انه هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو ، فاخذت في تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله ، وتعجب مني كل العجب ، وحـذّر والدي بشغلي بغير العلم . وكان اي مسألة قالها لي اتصوّرها خيرًا منه ، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه ، واما دقائقه فلم يكن عنده منها خبر. ثم اخذت اقرأ الكتب على نفسي ، واطالع الشروح ، حتى احكمت علم المنطق .

وكذلك كتاب اقليدس ، فقرأت من اوله خمسة اشكال او ستةً عليه ، ثم توليت حلّ بقية الكتاب باسره .

ثم انتقلت الى المجسطي . ولما فرغت من مقدماتـه ، وانتهيت الى الاشكال الهندسية ، قال لي الناتلي : تولّ قراءتها ، وحلّها بنفسك ، ثم اعرض علي ما تقرأه لابيّن لك صوابه من خطأه . وما كان الرجـل يقوم بالكتاب. واخذت احلّ ذلك الكتاب، فكم من شكلٍ مشكِل ما عرفه الا وقت ما عرضته عليه ، وفهّمته اياه .

ثم فارقني الناتلي متوجهاً الى كُركانج .

واشتغلت انا بتحصيل الكتب من النصوص والشروح، من الطبيعي والالهي ، وصارت ابواب العلم تنفتح علي .

ثم رغبت في علم الطب ، وصرت اقرأ الكتب المصنفة فيه. وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة فلا جرم انني برزت فيه في اقل مُدة ... وتعهدت المرضى فانفتح علي من ابواب المعالجات ، المقتبسة من التجربة ، ما لا يوصف . وانا مع ذلك اختلف الى الفقـه واناظر فيه . وانا في هذا الوقت من ابناء ست عشرة سنة .

ثم توفرت على القراءة سنة ونصفاً ، فاعدت قراءة المنطق ، وجميع اجزاء الفلسفة . وفي هذه المدة ما نمت ليلة واحدة بطولها ، ولا اشتغلت في النهار بغيره ... وكلما كنت اتحيّر في مسألة ، او لم اكن اظفر بالحد الاوسط في قياس ، ترددت الى الجامع ، وصلّيت وابتهلت الى مبدع الكل ، حتى فتح لي المغلق منه ، ويسر المتعسر . وكنت ارجع بالليل الى داري ، واضع السراج بين يديّ ، واشتغل بالقراءة والكتابة ، فمها غلبني النوم ، او شعرت بضعف ، عدلت الى شرب قدح من الشراب ريثما تعود الي قوتي ، ثم ارجع الى القراءة . ومتى اخذني ادنى نوم احلم بتلك المسألة بعينها ، حتى ان كثيراً من المسائل اتضح لي وجوهها في المنام.

ولم ازل كذلك حتى استحكم معي جميع العلوم ، ووقفت عليها بحسب الامكان الانساني . وكل ما علمته في ذلك الوقت فهو كما علمته الآن[1] لم ازدد فيه الى اليوم ، حتى احكمت علم المنطق والطبيعي والرياضي .

ثم عدت الى العلم الالهي ، وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة[2] ، فما كنت افهم ما فيه ، والتبس علي غرض واضعه ، حتى اعدت قراءته اربعين مرة ، وصار لي محفوظاً ، وانا مع ذلك لا افهمه ، ولا المقصود به . وآيست من نفسي ، وقلت هذا كتاب لا سبيل الى فهمه . واذا انا في يوم من الايام حضرت ، وقت العصر ، في الورّاقين ، وبيد دلال مجلّد ينادي عليه ، فعرضه علي فرددته ردّ متبرم معتقد ان لا فائدة في هذا العلم . فقال لي : اشترِ مني هذا ، فانه رخيص ابيعكه بثلاثة دراهم ، وصاحبه محتاج الى ثمنه . فاشتريته فاذا هو كتاب لابي نصر الفارابي في اغراض كتاب ما بعد الطبيعة . فرجعت الى بيتي ، واسرعت

---

١) الآن : اي سنة ٤٠٣ هـ = ١٠١٢

٢) هو كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو .

قراءته ، فانفتح علي في الوقت اغراض ذلك الكتاب ، بسبب انه قد صار لي على ظهر القلب . وفرحت بذلك ، وتصدّقت ثاني يومه بشيء كثير على الفقراء شكرًا لله تعالى .

طبيب نوح بن منصور :

وكان سلطان بخارى ، في ذلك الوقت ، نوح بن منصور ، واتفق له مرض بلح[1] الاطباء فيه . وكان اسمي اشتهر بينهم بالتوفر على القراءة ، فاجروا ذكري بين يديه ، وسألوه احضاري . فحضرت وشاركتهم في مداواته . وتوسمت بخدمته، فسألته يوماً الاذن لي في دخول دار كتبهم، ومطالعتها ، وقراءة ما فيها من كتب الطب ، فاذن لي . فدخلت دارًا ذات بيوت كثيرة ، في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على البعض ، في بيتٍ كتبُ العربية والشعر ، وفي آخر الفقه ، وكذلك في كل بيت كتب علم مفرد . وطالعت فهرست كتب الاوائل ، وطلبت ما احتجت اليه ، ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه الى كثير من الناس قط ، وما رأيته قبل ، ولا رأيته ايضاً من بعد . فقرأت تلك الكتب ، وظفرت بفوائدها ، وعرفت مرتبة كل رجل في علمه[2] .

فلما بلغت ثماني عشرة سنة من عمري ، فرغت من هذه العلوم كلها . وكنت اذ ذاك للعلم احفظ ، ولكنه اليوم معي انضج ، والا فالعلم واحد لم يتجدد لي بعده شيء . . .

ثم مات والدي ، وتصرفت بي الاحوال ، وتقلدت شيئاً من اعمال السلطان .

---

١) بلح : عجز واعيا .

٢) قال ابن خلكان : « واتفق بعد ذلك احتراق تلك الخزانة ، فتفرّد ابو عليّ بما حصّله من علومها . وكان يقال ان ابا علي توصل الى احراقها لينفرد بمعرفة ما حصّله منها ، وينسبه الى نفسه . »

في البحث عن امير :

ودعتني الضرورة الى الارتحال عن بخارى ، والانتقال الى كركانج[1]. وكان ابو الحسين السُهَيلي ، المحبّ لهذه العلوم ، بها وزيراً . وقدمت الى الامير بها ، وهو عليّ بن المأمون . وكنت على زيّ الفقهاء اذ ذاك بطَيْلَسان ، وتحت الحنك . واثبتوا لي مشاهرة دارّة تقوم بكفاية مِثلي.

ثم دعت الضرورة الى الانتقال الى فسا ، ومنها الى باوَرْد ، ومنها الى طوس ، ومنها الى شقّان ، ومنها الى سمَنْقان ، ومنها الى جاجَرْم ، رأس حد خراسان ، ومنها الى جُرجان ، وكان قصدي الامير قابوس[2]. فاتفق في اثناء هذا اخذُ قابوس ، وحبسه في بعض القلاع ، وموته هناك.

ثم مضيت الى دِهِستان ، ومرضت بها مرضاً صعباً . وعُدت الى جُرجان ، واتّصل ابو عبيد الجُوزَجاني بي[3] ، وانشأت في حالي قصيدة فيها بيت القائل :

لما عظمتُ فليس مصر واسعي   لما غلا ثمني عُدِمتُ المشتري

قال ابو عبيد الجوزجاني ، صاحب الشيخ الرئيس : الى ههنا انتهى ما حكاه الشيخ نفسه . قال : ومن هذا الموضع اذكر انا ما شاهدته من احواله ، في حال صحبتي له ، والى حين انقضاء مدته ، والله الموفق، قال :

عند ابي محمد الشيرازي :

كان بجرجان رجل يقال له ابو محمد الشيرازي يحب هـذه العلوم ،

---

١) كان عمره ، كما جاء في وفيات الاعيان ، اثنتين وعشرين سنة .

٢) قابوس ، امير جرجان وبلاد الجبل وطبرستان ، ولي الامارة من ٣٦٦ الى ٤٠٣ هـ .

٣) كان ذلك سنة ٤٠٣ هـ = ١٠١٢

وقد اشترى للشيخ دارًا في جواره ، وانزله بها ، وانا اختلف اليه كل يوم اقرأ المجسطي ، واستملي المنطق ، فأملى علي المختصر الاوسط في المنطق . وصنف لابي محمد الشيرازي كتاب المبدأ والمعاد ، وكتاب الارصاد الكلية . وصنف هناك كتباً كثيرة كأول القانون ، ومختصر المجسطي وكثيرًا من الرسائل ...

عند مجد الدولة :

ثم انتقل الشيخ الرئيس الى الري[١] ، واتصل بخدمة السيدة وابنها مجد الدولة[٢] ، وعرفوه بواسطة كتب وصلت معه تتضمن تعريف قدره . وكان بمجد الدولة اذ ذاك غلبة السوداء ، فاشتغل بمداواته . وصنف هناك كتاب المعاد ...

طبيب شمس الدولة ووزيره :

ثم اتفق معرفة شمس الدولة[٣] واحضاره مجلسه بسبب قولنج كان قد اصابه ، وعالجه حتى شفاه الله تعالى ، وفاز من ذلك المجلس بخِلَع كثيرة ... ثم سألوه تقلّد الوزارة فتقلدها . ثم اتفق تشويش العسكر عليه ، واشفاقهم منه على انفسهم ، فكبسوا داره ، واخذوه الى الحبس ، واغاروا على اسبابه واخذوا جميع ما كان يملكه . وسألوا الامير قتله فامتنع منه ، وعدل الى نفيه عن الدولة طلباً لمرضاتهم . فتوارى في دار الشيخ ، ابي سعد بن دخدوك ، اربعين يوماً . فعاود الامير شمس الدولة علةُ القولنج ، وطلب الشيخ فحضر مجلسه . واعتذر اليه بكل الاعتذار ، فاشتغل عنده بمعالجته واقام عنده مكرماً مبجّلاً ، وأُعيدت الوزارة اليه ثانياً .

١) الريّ : هي اليوم طهران .
٢) مجد الدولة (٣٨٧ — ٤٢٠ هـ) = (٩٩٧ — ١٠٢٩ م .) : امير الري .
٣) شمس الدولة (٣٨٧ - ٤١٢ هـ) = (٩٩٧ — ١٠٢١) . اتى ابن سينا همذان سنة ٤٠٥ هـ = ٩٩٠ ، وتقلّد الوزارة تلك السنة نفسها .

قال ابو عبيد الجوزجاني : ثم سألته انا شرح كتب ارسطوطاليس ، فذكر انه لا فراغ له الى ذلك ، في ذلك الوقت . ولكن قال : ان رضيتَ مني بتصنيف كتاب اورد فيه ما صحّ عندي من هذه العلوم، بلا مناظرة مع المخالفين ، ولا اشتغال بالردّ عليهم ، فعلت . فرضيت به . فابتدأ بالطبيعيات من كتاب الشفاء . وكان قد صنّف الكتاب الاول من القانون . وكان يجتمع كلّ ليلة في داره طلبةُ العلم . وكنت اقرأ من الشفاء نوبة وكان يقرأ غيري من القانون نوبة . فاذا فرغنا حضر المغنّون على اختلاف طبقاتهم، وعُبّئ مجلسُ الشراب بآلاته ، وكنا نشتغل به . وكان التدريس بالليل لعدم الفراغ بالنهار خدمةً للامير .

فقضينا على ذلك زمناً . ثم توجه شمس الدولة الى طارم لحرب الامير بها ، وعاودته علة القولنج قرب ذلك الموضع ،واشتدت علته . وانضاف الى ذلك امراض اخر جلبها سوء تدبيره ، وقلة القبول من الشيخ . وخاف العسكر وفاته ، فرجعوا به طالبين همذان في المهد . فتوفي في الطريق .

تنكره لابن شمس الدولة :

ثم بويع ابن شمس الدولة[1] ، وطلبوا ان يستوزر الشيخ فأبى عليهم ، وكاتب علاء الدولة[2] سرًّا يطلب خدمته ، والمصير اليه ، والانضمام الى جانبه . واقام في دار ابي غالب العطّار متوارياً .

وطلبت منه اتمام كتاب الشفاء ، فاستحضر ابا غالب ، وطلب الكاغد والمحبرة ، فاحضرهما . وكتب الشيخ في قريب من عشرين جزءا ... بخطه رؤوس المسائل . وبقي فيه يومين حتى كتب رؤوس

١) هو سماء الدولة ، ولي امارة همذان سنة ٤١٢ ه ، وخلعه الامير علاء الدولة سنة ٤١٤ ه .

٢) علاء الدولة امير اصفهان (٣٩٨ — ٤٣٣ ه) = (١٠٠٧ — ١٠٤١) .

المسائل كلها بلا كتاب يحضره ، ولا اصل يرجع اليه ، بل من حفظه وعن ظهر قلبه . ثم ترك الشيخ تلك الاجزاء بين يديه، واخذ الكاغد، فكان ينظر في كل مسألة ، ويكتب شرحها . فكان يكتب ، في كل يوم ، خمسين ورقة حتى اتى على جميع الطبيعيات والالهيات ما خلا كتابي الحيوان والنبات . وابتدأ بالمنطق وكتب منه جزءًا .

ثم اتهمه تاج المُلك بمكاتبته علاء الدولة ، فانكر عليه ذلك، وحث في طلبه ، فدلّ عليه بعض اعدائه ، فاخذوه فادّوه الى قلعة يقال لها فردجان ، وانشأ هناك قصيدة فيها :

دخولي باليقين كما تراه وكل الشك في امر الخروج !

وبقي فيها اربعة اشهر . ثم قصد علاء الدولة همذان ، واخذها ، وانهزم تاج الملك ومرّ الى تلك القلعة بعينها . ثم رجع علاء الدولة عن همذان ، وعاد تاج الملك وابن شمس الدولة الى همذان ، وحملوا معهم الشيخ الى همذان[1] ونزل في دار العلويّ ، واشتغل هناك بتصنيف المنطق من كتاب الشفاء . وكان قد صنّف بالقلعة كتاب الهداية ، ورسالة حي ابن يقظان ، وكتاب القولنج ...

عند علاء الدولة :

وكان تقضّى على هذا زمان ، وتاج الملك ، في اثناء هذا ، يمنّيه بمواعيد جميلة . ثم عنّ للشيخ التوجّه الى اصفهان ، فخرج متنكرًا ، وانا واخوه وغلامان معه ، في زيّ الصوفية ، الى ان وصلنا الى طَبَران ، على باب اصفهان ، بعد ان قاسينا شدائدَ في الطريق[2] . فاستقبله الاصدقاء ، اصدقاء الشيخ وندماء الامير علاء الدولة وخواصه ، وحُمل اليه الثياب والمراكب الخاصّة ...

١) كان ذلك حوالي ٤١٣ هـ = ١٠٢٢
٢) كان ذلك في حدود ٤١٤ هـ = ١٠٢٣

ثم رسم الامير علاء الدولة ليالِيَ الجمعات مجلسَ النظر بين يديه ، بحضرة سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم ، والشيخ ابو عليّ من جملتهم ، فما كان يُطاق في شيء من العلوم . واشتغل باصفهان بتتميم كتاب الشفاء ، وفرغ من المنطق والمجسطي . وكان قد اختصر اقليدس والارثماطيقي والموسيقى ، واورد في كل كتاب من الرياضيات زيادات رأى ان الحاجة اليها داعية ... وتم الكتاب المعروف بالشفاء ، ما خلا كتابَي النبات والحيوان فانه صنَّفهما في السنة التي توجّه فيها علاء الدولة الى سابور خواست، في الطريق . وصنَّف ايضاً في الطريق كتاب النجاة . واختصّ بعلاء الدولة ، وصار من ندمائه .

قال : وكان من عجائب امر الشيخ اني صحبته وخدمته خمساً وعشرين سنة ، فما رأيته ، اذا وقع له كتاب مجدَّد ، ينظر فيه على الولاء ، بل كان يقصد المواضع الصعبة منه ، والمسائل المشكلة ، فينظر ما قاله مصنّفه فيه ، فيتبين مرتبته في العلم ، ودرجته في الفهم .

وكان الشيخ جالساً يوماً من الايام بين يدي الامير ، وابو منصور الجبَّان حاضر ، فجرى في اللغة مسألة تكلم الشيخ فيها بما حضره . فالتفت الشيخ ابو منصور الى الشيخ يقول : انك فيلسوف وحكيم ، ولكنك لم تقرأ من اللغة ما يرضي كلامك فيها . فاستنكف الشيخ من هذا الكلام ، وتوفّر على درس كتب اللغة ثلاث سنين.. . فبلغ الشيخ في اللغة طبقة قلما يتفق مثلها . وانشأ ثلاث قصائد ضمّنها الفاظاً غريبة في اللغة ، وكتب ثلاثة كتب احدها على طريقة ابن العميد، والثاني على طريقة الصاحب ، والثالث على طريقة الصابي . . .

وكان الشيخ قد صنَّف بجرجان المختصر الاصغر في المنطق ، وهو الذي وضعه بعد ذلك في اول النجاة . ووقعت نسخة الى شيراز ، فنظر فيها جماعة من اهل العلم هناك ، فوقعت لهم الشبه في مسائل منها ،

فكتبوها على جزء . وكان القاضي بشيراز من جملة القوم ، فانفذ بالجزء . . . على يــدي ركابيّ قاصد ، وسأله عرض الجزء على الشيخ ، واستنجاز اجوبته . . . وامرني الشيخ باحضار البياض ، وقطع اجزاء منه ، فشددت له خمسة اجزاء . . . وصلّينا العشاء ، وقدّم الشمع ، وامر باحضار الشراب ، واجلسني واخاه ، وامرنا بمناولة الشراب ، وابتدأ هو بجواب تلك المسائل . وكان يكتب ويشرب الى نصف الليل ، حتى غلبني واخاه النوم ، فامرنا بالانصراف . فعند الصباح قُرع الباب ، فاذا رسول الشيخ يستحضرني ، وهو على المصلّى ، وبين يديه الاجزاء الخمسة . . .

مرضه وموته :

وكان الشيخ قويّ القوى كلها ، وكانت قواه الشهوانية اقوى واغلب ، وكان كثيرًا ما يشتغل به ، فأثّر في مزاجه .

وكان الشيخ يعتمد على قوة مزاجه حتى صـار امره ، في السنة التي حارب فيها علاء الدولة تاش فرّاش على باب الكرخ ، الى ان اخذ الشيخ قولنجٌ . . . فاشتغل بتدبير نفسه . . . لكنه مع ذلـك لا يتحفظ ، ويكثر التخليط . . . ولم يبرأ من العلة كل البرء ، فكان ينتكس ويبرأ كل وقت . ثم قصد علاء الدولة همذان ، وسار معه الشيخ ، فعاودته في الطريق تلـك العلة الى ان وصل الى همذان ، وعلم ان قوّته قـد سقطت ، وانها لا تفي بدفع المرض ، فأهمل مداواة نفسه ، واخذ يقول : المدبّر الذي كان يدبّرني قد عجز عن التدبير ، والآن فلا تنفع المعالجة . وبقي على هـذا اياماً ، ثم انتقل الى جوار ربه ، ودفن بهمذان . وكان عمره ثمانياً[1] وخمسين سنة ، وكان موته في سنة ثمانٍ وعشرين واربعمائة . »

---

١) وفي رواية اخرى : ثلاثاً . وهو خطأ .

صفاته

من سيرة ابن سينا نتبين بعض صفاته واهمها ثلاث :

الاولى قدرة نادرة على العمل ، وتنوّع في هذه القدرة .

قضى ابن سينا شطرًا من عمره يحصّل علوم عصره من ادب وفقه ، من هندسة وفلك ، من طب وفلسفة . وقد فاته المعلّم الحاذق فحصّل على نفسه اكثر ما حصّل ، وانفق في ذلك جهدًا ، ولاقى عقبات .

ثم جاء دور التأليف ، فانصرف ابن سينا يضع الكتب الجمّة ، في العلم والفلسفة ، ان شغلته السياسة نهارًا الّف ليلًا ، وان اصطحبه امير في حرب صنّف في الطريق .

وقد مدّت ابن سينا ، في التحصيل والتأليف ، ذاكرة غريبة ، فحفظ كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو وهو لما يفهمه ، ووضع طبيعيات الشفاء وآلهياته دون الرجوع الى اصل او كتاب . على ان هذه الذاكرة قد حلّت احياناً محلّ العقل ، فنقل ابن سينا بدلًا من ان يبتكر ، واستحضر ما وعى بدلًا من ان يفكّر .

وما حصر ابن سينا جهوده على العلم ، بل عُني بالسياسة ايضاً ، فتقلّد الوزارة مرتين ، وتوالت عليه النعم والمحن .

واقبل ابن سينا على اللذات ، فشرب الخمر ، وتمتّع بالغناء ، واسرف في شهوات الجسد .

كل هذا يدل على ما كان لابن سينا من قدرة جلود . وقد شعر ابن سينا بقدرته تلك ، فاعتمد عليها وغالى في الاعتماد ، فما توانى في تأليف ، او احجم امام شهوة ، مما هدّ جسده ، وانهك قواه ، وطواه قبل بلوغ الامد .

والصفة الثانية نتيجة طبيعية الاولى ، وهي اعتداد بالنفس ، وطموح الى المجد .

لقد باهى ابن سينا بسرعته في تحصيل العلوم ، وباعجاب الناس به ، وبتفوقه على استاذه الناتلي .

وقد روى لنا تنقله من بلد الى بلد ، كما روى لنا ذلك الجوزجاني ايضاً ، وكان همه تبوأ منصب ، وبلوغ ما يستحق . تباطأ عليه الدهر زمناً ، فشكا وتألم :

لما عظمت فليس مصر واسعي   لما غلا ثمني عدمت المشتري

وعبث به الدهر مرات ، فرفعه وحطّه ، سما به الى كرسيّ الوزارة ، وسامه النفي والسجن .

•

وثالث صفات ابن سينا حرصه على القيام ببعض ظواهر الدين . انه كان يبتهل الى الله حين يستعصي عليه مشكِل ، ويتصدق على الفقراء حين يفهم مغلَقاً ، ويتلو الصلوات في اوقاتها كما يروي الجوزجاني . على انه كان يقرن الى هذه الظواهر ادماناً على الشراب ، واغراقاً في الشهوة ، واراء في الدين مخالفة لعقائد الاسلام .

آثاره

لن نثبت هنا كل تآليف ابن سينا ما بين مطبوع ومخطوط ومفقود، بل نكتفي باهم كتبه المطبوعة من طبية وفلسفية[1] :

ا – كتبه الطبية

١ – القانون : شرع ابن سينا بتأليفه في جرجان ، في دار ابي محمد الشيرازي .

في هذا الكتاب وصف لتشريح عظام وعضل وعصب وشرايين واوردة ، وعرض لامراض وادوية ، وهو من اهمّ ما كتب العرب في الطب .

طبع كتاب القانون لاول مرة في روما سنة ١٥٩٣ ، ثم في مصر سنة ١٢٩٤ هـ .

تُرجم كاملًا الى اللاتينية ، ترجمه جيرار الكريموني († ١١٨٧) ، وظل يدرَّس في جامعات اوربا حتى القرن السادس عشر .

٢ – عدة اراجيز في الطب : اكثرها غير مطبوع . ارجوزة في التشريح — الارجوزة في الطب — ارجوزة في الوصايا الطبية — ارجوزة لطيفة في وصايا ابقراط...

ب – كتبه الفلسفية

نقسم كتب ابن سينا الفلسفية حسب المواضيع التالية :

في الفلسفة النظرية :

١ – اقسام العلوم العقلية : العلوم نظرية (رياضيات ، وطبيعيات ، والهيات) ، وعملية (الاخلاق ، والسياسة المنزلية ، والسياسة المدنية) .

---

١) نثبت كتبه العربية ، وان ابن سينا اجاد الفارسية ، والّف فيها .

ويفصّل ابن سينا كلًا من الرياضيات والطبيعيات والالهيات الى اجزائها ، كما يذكر المنطق واقسامه .

٢ – الشفاء : شرع ابن سينا بوضع طبيعيات الشفاء ، وهو وزير شمس الدولة لثاني مرة . واتم طبيعياته والهياته – ما خلا كتابَي الحيوان والنبات – وشرع بالمنطق ، وهو متوارٍ في دار ابي غالب العطّار من وجه ابن شمس الدولة . وقد انجز المنطق ، ووضع كتابَي الحيوان والنبات ، وهو في ظل علاء الدولة .

يبحث الشفاء في المنطق ، والرياضيات ، والطبيعيات ، والالهيات ، وينتهي بشيء من السياسة .

طبعت طبيعيات الشفاء والهياته في طهران ، سنة ١٣٠٣ ﻫ ، وتخلل الطبعة شروح .

وبمناسبة الفية ابن سينا ، باشرت وزارة المعارف المصرية طبع الكتاب ، على يد لجنة رسمية ، وقد صدر الى الآن مدخل المنطق في جزء مستقل .

ترجم الى اللاتينية من هذا الكتاب : مدخل المنطق ، والطبيعيات ما عدا كتاب النبات ، والالهيات كاملة .

٣ – النجاة : مصر ١٣٣٣ ﻫ : يبحث كتاب النجاة في المنطق ، والرياضيات ، والطبيعيات ، والالهيات ، وقد اهملت الطبعة المصرية الرياضيّات .

منطق النجاة هو كتاب المختصر الاصغر الذي كان الّفه ابن سينا في جرجان .

الرياضيات من وضع الجوزجاني ، اقتبسها من كتب استاذه .

اما الطبيعيات والالهيات فقد اختصر ابن سينا في بعضها كتاب الشفاء ، ونقل البعض بنصه ، واهمل البعض .

٤ – الاشارات والتنبيهات : ليدن ١٨٩٢ : الكتاب عشرة انهاج في المنطق ، وعشرة انماط في الحكمة . قال ابن ابي اصيبعة في الاشارات

والتنبيهات : «هي آخر ما صنّف في الحكمة واجوده، وكان يضنّ به .»
هذا الكتاب انضج كتب ابن سينا فكرة ، واصحها تعبيرًا ، جمع بين
دقة الايجاز ، وصفاء السبك . نقلته الى الافرنسية الانسة غواشون
(Goichon) .

٥ – الحدود : تحاديد لالفاظ فلسفية كالعقل ، والنفس ، والصورة
والهيولى . . .

٦ – الطبيعيات من عيون الحكمة : في الهيولى،والصورة،والحركة والنفس.
وعيون الحكمة كتاب لابن سينا في المنطق والطبيعيات والالهيات.

٧ – قصيدة في النفس .

في الاشراق :

١ – رسالة في العشق : كل كائن يعشق كماله الخاص ، وكلنا نعشق الله.

٢ – رسالة الطير : النفس في الجسد كطير في قفص ، تتحرّر جزئيًا
في الحياة فتحظى بمشاهدة الله ، وتتحرّر تحرّرًا كاملًا بالموت فتنعم بـه
على وجه اكمل .

٣ – حي بن يقظان : كتب ابن سينا هذه الرسالة يوم كان مسجونًا
في قلعة فردجان .

حي بن يقظان –وهو العقل الفعّال– يطلع المؤلف على نظام الكون،
وعلى قوى النفس ، ويدعوه الى الاستعانة بالمنطق والفلسفة للتغلب على
قوى البدن ، والاتصال بالله .

٤ – سلامان وابسال : قصة رمزية نعرف لها خلاصة اثبتها نصير الدين
الطوسي. نرى، في هذه القصة ، ان قوى البدن تحاول جذب العقل اليها،
وتسخيره لاشباع اميالها ، بينما هو ينزع الى عالم الروح ومشاهدة الله .
ويستمرّ النزاع بينهما الى ان يوافي الموت .

في السياسة :

١ – العهد : يعاهد المؤلف ربّه على عمل الفضيلة، واجتناب الرذيلة.

٢ – الاخلاق : الكمال في العلم والفضيلة .

٣ – كتاب في السياسة : يبحث في سياسة الانسان نفسه ، وماله ، وزوجه ، وولده ، وخدمه .

في الفلسفة الدينية :

١ – اثبات النبوات ، وتأويل رموزهم وامثالهم .

٢ – رسالة في معنى الزيارة : تستطيع النفس الصالحة، بعد الموت ، التأثير في هذا العالم ، وامداد من يزورها بالعون، شأنها في ذلك شأن العقل الفعال .

٣ – رسالة في ماهية الصلاة : الصلاة – ومثلها باقي الامور الشرعية – قسمان : جسماني ظاهر ، وروحاني باطن . فالجسماني تضرع الى فلك القمر، لحفظ حياة البدن . والروحاني معرفة الله في الدنيا ، ومشاهدته في الآخرة.

٤ – رسالة في القدر : جدل مع متكلم ينكر القدر . يقول ابن سينا بالقدر ، انما يلطف من عدل الله في عقابه . الانشاء مسجّع ، متكلّف.

٥ – رسالة في دفع الغم من الموت : اهم اسباب الغم هي: الاعتقاد بفناء النفس، والخوف من ألم الموت ، ومن عقاب الله . فتحرر من هذه الاسباب.

هذه اهم تآليف ابن سينا المطبوعة ، ركنها الفلسفي كتابان : الشفاء والاشارات . يمتاز الثاني بفصول اشراقية ، ويحوي الاثنان اصول ما جاء في اكثر باقي التآليف .

فلسفة

قسم ابن سينا الفلسفة الى نظرية غايتها الحق ، وعملية غايتها الخير .

اما العلوم النظرية فثلاثة : الطبيعيات ، والرياضيات ، والآلهيات . اقسام الطبيعيات هي : الكيان ، والسماء والعالم ، والكون والفساد ، والآثار العلوية ، وكتاب المعادن ، وكتاب النبات ، وكتاب الحيوان ، وكتاب النفس والحسّ والمحسوس . ويتفرع عن الطبيعيات الطب ، والنجوم ، والفراسة ، وتعبير الرؤى . واقسام الرياضيات هي : العدد ، والهندسة ، والهيئة ، والموسيقى . وتبحث الالهيات في الموجود ، ووجود الله ، وكائنات العالم ، ويتصل بها الوحي والمعاد .

واما العلوم العملية فثلاثة ايضاً : اخلاقية ، ومنزلية ، ومدنية .

اما المنطق فآلة العلوم ، واقسامه هي : الايساغوجي ، والمقولات ، والعبارة ، والقياس ، والبرهان ، والجدل ، والمغالطات ، والخطابة ، والشعر .

وابن سينا قد بحث في هذه العلوم كلها تقريباً ، وتبع هذا التصميم في اهم كتبه .

على اننا لسنا نتقيد بتقسيمه ، ولا بترتيبه ، لان في هذه العلوم ما لم يعد يتصل بالفلسفة ، ولأننا نؤثر ردّ افكاره المختلفة الى بعض اصول جامعة . لهذا ، بعد لمحة في المنطق ، ندرس المسائل التالية : الله — الخلق — النفس — السياسة .

المنطق

عُني ابن سينا بالمنطق ، فوضع فيه عدة تآليف . وهو ، رغم دعواه في مقدمة «منطق المشرقيين[1]»، لم يجدد شيئاً في الاصول، ولم يبتكر منطقاً.

انه تعرض ، في كتبه المنطقية ، للمعرفة من حيث هي تصوّر يكتسب بالحدّ ، وتصديق يكتسب بالقياس[2].

ثم درس اللفظ المفرد – موضوع التصوّر – فقسمه الى جزئي وكلّي ، وقسم الكلّي الى خمسة : الجنس ، والنوع ، والفصل ، والخاص ، والعرض العام[3].

---

١) يقابل المشرقيين، في استعمال ابن سينا ، اليونانيون . (انظر منطق المشرقيين : القاهرة ١٩١٠ : ص ٣) . وكتاب المنطق هذا جزء من كتاب «الفلسفة المشرقية» . هذا الكتاب غير مطبوع ، ولكنه – على ما يبدو – لا يأتي بفلسفة جديدة ، شأنه شأن المنطق هذا .

٢) المنطق صناعة تعصم العقل من الضلال في المعرفة . والمعرفة اما تصوّرٌ لماهية، كأن يتصور العقل ما معنى انسان، ويصل الى هذا بالحدّ ؛ واما تصديقٌ بقضية، كأن يصدّق بأن النفس خالدة ، ويصل الى هـذا بالقياس . فبالمنطق اذاً يعرف الانسان شروط الحد الصحيح ، والقياس الصحيح ، فلا يضلّ في احدهما .

٣) اللفظ الجزئي هو ما لا يكون معناه لاكثر من واحد ، كقولنا لبنان . والكلي هو ما دلّ على كثيرين ، كلفظ انسان . والكليات هي :

– الجنس : ذاتيّ مقول على كثيرين مختلفين بالانواع، كلفظ حيوان فانه جنس للفرس والغزال والانسان ، لانه مقوّمٌ لماهية هذه الانواع ، مقولٌ عليها . والاجناس عشرة وهي المقولات : الجوهر، والكمّ، والاضافة ، والكيف ، والمكان، والزمان، والوضع ، والملك ، والفعل ، والانفعال .

– النوع : ذاتي مقول على كثيرين ، كلفظ انسان الذي يطلق على كل انسان .

– الفصل : ذاتيّ يقال على نوع تحت جنس، ليفصل نوعاً عن نوع، كقولنا ناطق للانسان، فانه يفصله عن باقي انواع الحيوان . وحدّ الشيء يكون بجنسه وفصله القريب .

– الخاص : عرضي مقول على نوع واحد ، كالضاحك للانسان .

– العرض العام : عرضي مقول على انواع كثيرة ، كالابيض للثلج والياسمين

ثم انتقل الى القضايا – موضوع التصديق – فعرض انواعها ، ثم تطرق الى اشكال القياس ، فالى درجتها في اليقين : القياس البرهاني ، والجدلي ، والخطابي ، والمغالطي ، والشعري[1] .

---

١) – القضية : قول فيه نسبة بين شيئين ، اولها موضوع والثاني محمول ، كقولنا : النفس خالدة . واشكال القضايا كثيرة .

– القياس : قول مؤلف من اقوال ، اذا وضعت لزم عنها قول آخر ، مثل :

كل روحي خالد
والنفس روحية
فالنفس خالدة

يتألف هذا القياس من مقدمتين ، كبرى وصغرى ، ومن نتيجة . ويتركب من طرفين ، اكبر واصغر ، ومن حد اوسط .

الحد الاوسط هو مشترك بين المقدمتين : «روحي» في القياس السابق .

والطرف الاكبر محمول النتيجة ، ومقدمته الكبرى : خالد .

والطرف الاصغر موضوع النتيجة ، ومقدمته الصغرى : النفس .

– القياس :

البرهاني : قياس مؤلف من مقدّمات يقينية ينتج عنها يقين .

الجدلي : قياس مقدماته آراء مشهورة يقول بها الكل او الاكثرون ، اذا تأنق الناظر فيها بدا له امكان الخطأ فيها ، وتطرق الشك الى عقله ، كقولك : انصر اخاك ظالمًا او مظلومًا .

الخطابي : قياس مقدماته آراء ظنّية ظنًّا غالبًا يخطر على البال خطأها ، انما العقل الى التصديق بها اميل ، كقولك : من ناجى العدو عدو .

والفرق بين مقدمات الخطابي والجدلي ان الاولى يخطر على البال خطأها عفوًا ، والثانية بعد تأنق في النظر .

الشعري : قياس مقدّماته مخيّلة ، لا تخاطب العقل ليصدّق ، بل تخاطب الخيال لتشعر النفس برغبة او نفور ، كتشبيهنا التهور بالشجاعة فترغب فيه النفس . وقد لا تكون مقدمات القياس الشعري كاذبة .

المغالطي : هو قياس فاسد ، اما لان مقدماته كاذبة ، واما لأن شكله فاسد ، او لغير ذلك .

– اشكال القياس كثيرة لا يسعنا هنا عرضها .

الله

نثبت مع ابن سينا وجود الله ، ثم نحدد طبيعته .

١ – وجود الله

يثبت ابن سينا وجود الله ببرهانين :

١ — الله ، الواجب الوجود بذاته ، علة كل ممكن بذاته :

الواجب بذاته هو ما يجب له الوجود لذاته ، لا لشيء اخر . والممكن بذاته هو ما لا يجب له الوجود لذاته ، ولا يمتنع ، بل يمكن ان يوجد وألا يوجد ، وان وجد فعن علة[1] .

وعليه فأيّ موجود اما واجب بذاته ، واما ممكن بذاته . فان كان واجباً بذاته ، كان الواجب بذاته موجوداً ، وكان موجود غير معلول هو الله . وان كان ممكناً بذاته ، احتاج في وجوده الى علة ، والعلة الى علة ، وتنتهي السلسلة الى علة اولى غير معلولة هي واجبة بذاتها ، وهي الله .

انه لا يمكن ان تتسلسل العلل الممكنة الى ما لا نهاية له . وهبنا سلمنا بالقول — لا بالاعتقاد — تسلسلها ، فان جملتها الغير المتناهية ، وكلها معلول ، تحتاج الى علة خارجة عنها ، الى واجب بذاته : لا يمكن ان يتقوم واجب وجود من ممكنات وجود ، ان تكون جملةٌ — كلُّ آحادها معلولةٌ — ، غيرَ معلولة .

وانه لا يمكن ان تكون الممكنات علة بعضها لبعض على سبيل الدور ، كأن تكون (ا) علة (ب) ، و(ب) علة (ج) ، و(ج) علة (ا) ، فان (ا) حينئذ تكون علة لعلتها ، اي لذاتها ، وهذا محال[2] .

---

١) والممكن بذاته ، ان وضعت علته ، وجب بها ، كوجوب الاحتراق عند التقاء المحرق بالمحترق ، فيكون ممكناً بذاته ، واجباً بغيره .

٢) النجاة : ٣٨٤-٣٨٥

واذاً كل موجود اما واجب ، واما ينتهي حتماً الى واجب ، فقد صحّ وجود الواجب .

٢ — الله هو المحرّك الاول غير المتحرك :

في الاجسام حركة ، ولكل حركة محرِّك. وينتهي المحرّكون والمتحركون الى محرك اول غير متحرك . ويحرّك الله العالم على سبيل الغاية كما يحرك المعشوق عاشقه .

٣ – طبيعة الله

يستخلص ابن سينا صفات الله من وجوب وجوده ، وهذه اهمها :

١ — تمامه :

واجب الوجود تامّ ، ليس له وجود منتظر ، ولا ارادة ، ولا علم ، ولا صفة من الصفات . ذاك انه لو كان ناقصاً من بعض الجهات ، قابلاً لتحصيل كمال ، لكان ممكناً من هذه الجهة ، متعلقاً في امكانه هذا بعلة . وواجب الوجود واجب من جميع جهاته ، لا امكان فيه مطلقاً ، ولا تعلق له بعلة .

٢ — بساطته :

واجب الوجود بسيط ، لا تركيب فيه .

انه لو كان في الواجب تركيب ، لكان كل جزء فيه غير الاجزاء الاخرى ، وغير الكل . وعليه فان صحّ وجود الكل دون احد الاجزاء ، كان هذا الجزء غير داخل في واجب الوجود ؛ وان لم يصحّ وجود الكل دون احد الاجزاء ، كان الكل متعلقاً في وجوده بهذا الجزء ، غير واجب الوجود ، وبطل الواجب .

٣ — وحدانيته :

واجب الوجود واحد ، لا شريك له . انه يستحيل وجود مثلين لا

يختلفان بشيء ، ويستحيل وجود اختلاف بين واجبين . ذاك ان ما يختلف به واجبان إما انـه شرط في وجوب الوجود فهو لكليهما ، ويبطل الاختلاف ، واما ليس شرطاً فيه فهما واجبان دونه ، ويبطل الاختلاف ايضاً .

٤ — علمه بالجزئيات :

يعلم الواجب كل شيء ، لانه تام . ولكن كيف يعلم ؟

ان الواجب لا يعقـل الاشياء من الاشياء ، والا لكان علمه معلولًا لها .

والواجب لا يعلم الاشياء عند حدوثها ، والا لحدث علمه معها ، وتغيّر بتغيّرها .

ان الواجب يعقل ذاته ، سببَ كل موجود ، فيعقل اوائل الموجودات عنه ، ثم كل ما يتولد عنها من الامور الجزئية . كل الموجودات معلولة ، بتسلسل ضروري ، عن الواجب ، وهي كذلك معلومة له علماً ازلياً[1] .

---

١) والواجب يعلم الامور الجزئية بنوع كلي ، او من حيث هي كلّية ، اي من حيث يجوز حمل علمه بها على كثيرين امثالها . انه اذ يعلم كل الحركات السماوية ، مثلًا ، يعلم كل كسوف يحصل ، وزمان حصوله ، والمـدة التي تفصله عن كسوف سابق او لاحق ، حتى لا يبقى عارض من عوارضه الا يعلمه . وهذا العلم « يجوز ان يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها تكون حاله تلك الحال . » (النجاة : ٤٠٥-٤٠٦) . انما لا يعلم الله هذا الكسوف او ذاك ، حين حدوثه ، وفي عوارضه الحسية المميزة له عن اي كسوف آخر ، لان هذا علم زماني لا ازلي، ومن شأن الحس لا من شأن العقل . « ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصيّ ، فلا يعزب عنه مثقالُ ذرةٍ في السماوات ولا في الارض » (النجاة ص ٤٠٤) .

خلق العالم

اثبتنا مع ابن سينا وجود الله على انه علة الممكنات ومحركها .
ونرى الآن خلق الواجب للممكن ، فندرس كيفية الخلق ، وزمانه ، وسببه او غايته .

١ – كيفية الخلق : نظرية الفيض

اثبت ابن سينا ان الواجب واحد : واحد لا شريك له ، وواحد لا تركيب فيه اي بسيط .

ثم قال بهذا المبدأ : « ان الواحد ، من حيث هو واحد ، انما يوجد عنه واحد . »[1]

فنشأ عن ذلك مشكل : كيف صدرت الكثرة عن الوحدة ، والتركيب عن البساطة ؟ كيف صدر هذا العالم الكثير الموجودات ، المركب من اجزاء ، عن الواجب الواحد البسيط ؟

ان ابن سينا ، لحلّ هذه المشكلة ، بسط نظرية في الخلق تُعرف بنظرية الفيض ، هذه خلاصتها :

ان الواجب الوجود علم نفسه مبدأ لنظام الخير في الوجود، وان كماله وعلوّه في ان يفيض عنه هذا الخير .

وان الواجب ــ ومثله العقول المفارقة ــ لا يحتاج مثلنا في ايجاد ما يعلم الى قدرة وارادة وفعل ، بل علمه هو قدرة وارادة وايجاد، فعن علمه للوجود فاض الوجود على ما يعلمه .

واول ما فاض عن علم الواجب عقل . هذا العقل واحد بسيط ، لانه صدر عن الواجب الواحد البسيط ، ولكنه ليس واحداً من كل

---

١) النجاة : ص ٤٥٣

جهاته ، ولا بسيطاً من كل نواحيه . هذا العقل ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بالواجب ، وهو يعلم امكانه بذاته ، ووجوبه بالاول ، ويعلم الاول . فكان في هذا نوع من الكثرة . على ان هذه الكثرة ليست له من الواجب ، فان امكان وجوده امر له من ذاتـه ، لا من الواجب ، وان علمه ذاته وعلمه الواجب كثرة لازمة لوجوده مع الواجب. وليس ما يمنع ان يكون عن علة واحدة معلول واحد ، ثم يتبعه كثرة اضافية .

هذا العقل المفارق يعلم الاول فيفيض عنه عقل ثانٍ . ويعلم نفسه كممكن بذاته فتصدر عنـه مادة الفلك الاقصى ، ويعلم نفسه كواجب بالاول فتفيض عنه نفس الفلك الاقصى .

ثم يتوالى الفيض ، فيصدر عن كل عقل ، بحكم التثليث في علمه ، عقل وفلك . تصدر عقول عشرة آخرها العقل الفعّال ، وتصدر افـلاك تسعة[1] آخرها فلك القمر .

لا يصدر عن العقل الفعّال عقل وفلك، كما صدر عن العقول السابقة، لان هذه العقول غير متفقة الانواع . ولكن يصدر عنـه ـــ بوساطة الافلاك ـــ عالم ما تحت القمر ، عالمنا الارضي هذا ، عالم الكون والفساد.

كل اجسام الارض تتكوّن من مبدأين ، من هيولى واحدة في كل الاجسـام ، ومن صورة تختلف من جسم الى جسم . تفيض الهيولى عن العقل الفعال، وتحت تأثير حركات الافلاك تحدث فيها استعدادات مختلفة، فتفيض عليها من العقل الفعال ـ واهب الصور ـــ صور ملائمة .

واول ما يحدث الاسطقسات الاربعة : الماء والهواء والتراب والنار.

---

١) هذه الافلاك هي : الفلك الاقصى ، وفلك الكواكب الثابتة، وفلك زحل، وفلك المشتري ، وفلك المريخ ، وفلك الشمس ، وفلك الزهرة ، وفلك عطارد ، وفلك القمر .

ثم يحدث عن هذه العناصر امتزاجات ، ويجدّ في الامتزاجات استعدادات، فتفيض عليها صور وتتكوّن اجسام. وتمتزج العناصر، او بعضها ، بالاجسام الجديدة ، او تمتزج الاجسام الجديدة بعضها مع بعض، فتحدث استعدادات جديدة ، وتفيض صور ملائمة ، وتتكوّن تدريجيًا المعادن ، ثم النبات ، ثم الحيوان ، ثم الانسان .

وكلما جدّ في مزاج استعداد ، تبدلت عليه صورة ، وتوالى في عالمنا الكون والفساد[1] .

بدأ الخلق بالعقل ، وانتهى بالانسان العاقل ، بدأ باشرف الجواهر السماوية ، وانتهى باشرف الموجودات الارضية . والانسان هو العالم الاصغر يشارك بقواه النبات والحيوان والعقول .

نفوس الافلاك والعقولُ المفارقة ملائكة الله ، والعقل الفعال هو الملك جبريل .

الافلاك تتحرك شوقاً الى عقولها ، والى واجب الوجود المعشوق العام

نظرية الفيض هذه نظرية فاسدة، في نظرنا، من نواحٍ عديدة اهمها :

١ — غير صحيح انه عن الواحد لا يصدر الا واحد : الذي يوجد الواحد يوجد الكثير، والذي يوجد البسيط يوجد المركّب . ان قدرة الله اللامتناهية لا يشوبها ضعف او كلل، فهي في ايجاد الكثير نفسها في ايجاد الواحد. وان البسيط اكمل من المركّب، فالذي يستطيع الاكثر يستطيع الاقل.

٢ — غير صحيح ان علم الله — والعقول المفارقة — ايجاد : لا يكفي ان يعلم الله ، بل يجب ان يريد ويفعل . اما العقول المفارقة فلا شأن لها في الخلق .

---

١) مادة الافلاك لا تفسد ، لانها طبيعة خامسة غير طبيعة الاسطقسات .

٣ — غير صحيح ان العالم صدر عن الله ضرورة : ان الله حرّ في ان يخلق ، وفي ان يخلق هذا العالم او غيره .

٤ — استعمال لفظ الفيض — بدل لفظ الخلق — يوهم ان العالم شيء من الله ، فالاقلاع عنه افضل .

٢ — زمان الخلق : قدم العالم

القديم اما بالذات وهو ما ليس له علة ، واما بالزمان وهو ما ليس لزمانه اول . والحادث هو ما لوجوده علة ، ولزمانه اول.

اما العالم ، في نظر ابن سينا ، فقديم بالزمان ، حادث بالذات معلول لله .

ويستحيل حدوث العالم ، في نظر ابن سينا ، لاسباب منها :

اولًا : لاستحالة التغيّر في الله :

اذا لم يكن العالم ، ثم كان ، فقد حدث في الواجب ، علته «قصدٌ او ارادة ، او طبع ، او قدرة وتمكن، او شيء مما يشبه هذا لم يكن.»[1] وكل هذا محال لانه تغيّر في الواجب . فالعالم اذًا قديم .

ثانيًا : لاستحالة الايثار بين الاوقات المتماثلة :

الاوقات كلها متماثلة بالنسبة الى الخلق ، لا وقت اولى من وقت .

والارادة لا تستطيع، في نظر ابن سينا ، ايثارَ مثل على مثل .

اذًا لا يستطيع الله — ان لم يخلق في القدم — ان يختار وقتًا آخر يخلق فيه .

فالخلق اذًا تمّ في القدم .

---

١) النجاة : ٤١٦

٣ — غاية الخلق — معضلة الشر

لم يرد الله العالم ، اي لم يخلقه لغاية ، والا لكان متأثرًا بهذه الغاية ، معلولًا لها .

فاض العالم عن علم الله : ذات الله هي — لذاتها ، لا لشيء آخر — علة نظام الخير في الوجود . فعلمُ الله ذاتَه تمثّلٌ لهذا النظام على اكمل وجه ممكن ، ففيضُ احسن عالم ممكن عن هذا التمثل .

ولكن كيف يكون هذا العالم احسن عالم ممكن ، ويكون ما نجد فيه من شر ؟

لحلّ هذه المعضلة ، اقرّ ابن سينا القضايا التالية :

١ — الشر محصور على العالم ما تحت القمر ، على ارضنا هذه ، وارضنا جزء يسير بالقياس الى سائر الوجود .

٢ — الشر يصيب اشخاصاً — وفي بعض الاوقات — اما الانواع فمحفوظة .

٣ — الخير اكثر من الشر — وان كان الشر كثيرًا — ولا شيء يغلب شره على خيره او يساويه .

٤ — الخير مقصود بالذات ، والشر بالعرض : ان المقصود بالذات من الاحراق في النار ، مثلًا ، هو الخير ، اما بالعرض فتحرق عضو ناسك او رداء شريف . وانه لم يكن ممكناً ان يعدم الشر بالعرض الا اذا عُدم ما يصدر عنه هذا الشر ، وعُدمت الاسباب السماوية لعالم المادة ، وفي هذا خلل عظيم لنظام الخير . ان ملاشاة اسباب الشر الاقل ملاشاةٌ لما يصدر عن هذه الاسباب من خير اكثر . وليس من الحكمة الالهية ان تترك الخيرات الدائمة والاكثرية لاجل شرور في امور شخصية غير دائمة .

مختارات

نثبت في هذا الجزء النصوص التالية :

١ – اقسام العلوم .

٢ – المنطق (مختارات) .

٣ – في وجود الله : معاني الواجب والممكن – لا تتسلسل الممكنات الى غير نهاية – العلة الاولى – كل سلسلة تنتهي الى واجب – المحرك الاول .

٤ – في صفات الله : الواجب تام – الواجب بسيط – الواجب واحد – الواجب عالم بالاشياء – الواجب عالم .

٥ – في الفيض : المعلول الاول واحد بسيط – كيفية الفيض – الانسان عالم اصغر – رضى الاول بالفيض .

٦ – في قدم العالم : ما الحادث والقديم ؟ – حدوث العالم تغيّر في الواجب – لا وقت اولى من وقت .

٧ – الواجب غني جواد .

٨ – العناية والشر .

اقسام العلوم

ان العلوم كثيرة ، والشهوات لها مختلفة ، ولكنه تنقسم ، اوّل ما تنقسم ، قسمين :

علوم لا يصلح ان تجري احكامها الدهر كله ، بل في طائفة من الزمان ، ثم تسقط بعدها . او تكون مغفولًا عن الحاجة اليها باعيانها برهة من الدهر ، ثم يدلّ عليها من بعد .

وعلوم متساوية النسب الى جميع اجزاء الدهر . وهذه العلوم اولى العلوم بان تسمّى حكمة . وهذه منها اصول ، ومنها توابع وفروع . وغرضنا ها هنا هو في الاصول ، وهذه التي سمّيناها توابع وفروعًا فهي كالطب والفلاحة ، وعلوم جزئية تنسب الى التنجيم ، وصنائع اخرى لا حاجة بنا الى ذكرها .

•

وتنقسم العلوم الاصلية الى قسمين ايضاً : فان العلم لا يخلو اما ان ينتفع به في امور العالم الموجودة ، وما هو قبل العالم ، ولا يكون قصارى طالبه ان يتعلمه حتى يصير آلة لعقله يتوصل بها الى علوم هي : علوم امور العالم وما قبله . واما ان ينتفع به من حيث يصير آلة لطالبه في ما يروم تحصيله من العلم بالامور الموجودة في العالم وقبله .

والعلم الذي يطلب ليكون آلة ، قد جرت العادة في هذا الزمان ،

وفي هذه البلدان ، ان يسمّى علم المنطق . ولعلّ له عند قوم آخرين اسماً آخر ، لكننا نؤثر ان نسميه الآن بهذا الاسم المشهور . وانما يكون هذا العلم آلة في سائر العلوم ، لانه يكون علماً منبهاً على الاصول التي يحتاج اليها كل من يقتنص المجهول من المعلوم باستعمالٍ للمعلوم على نحو وجهةٍ ، يكون ذلك النحو وتلك الجهـة مؤدياً بالباحث الى الاحاطة بالمجهول . فيكون هذا العلم مشيرًا الى جميع الانحـاء والجهات التي تنقل الذهن من المعلوم الى المجهول. وكذلك يكون مشيرًا الى جميع الانحاء والجهات التي تضلل الذهن ، وتوهمه استقامة مأخذ نحو المطلوب من المجهول ، ولا يكون كذلك . فهذا هو احد قسمي العلوم .

واما القسم الآخر فهو ينقسم ايضاً ، اوّل ما ينقسم ، قسمين : لانه اما ان تكون الغاية في العلم تزكية النفس مما يحصل لها من صورة المعلوم فقط ، واما ان تكون الغاية ليس ذاك فقط، بل وان يعمل الشيء الذي انتقشت صورته في النفس . فيكون الاول تتعاطى به الموجودات ، لا من حيث هي افعالنا واحوالنا ، لنعرف اصوب وجوه وقوعها منا ، وصدورها عنّا ، ووجودها فينا، والثاني يلتفت فيه لفت موجودات هي افعالنا واحوالنا، لنعرف اصوب وجوه وقوعها منا ، وصدورها عنا ، ووجودها فينا .

والمشهود من اهل الزمان أنّهم يسمّون الاول علماً نظريًّا ، لأن غايته القصوى نظر . ويسمّون الثاني منها عملياً ، لان غايته عمل[1].

---

١) ثم يتطرق الى تقسيم العلم النظري والعملي ، على نحو ما ورد في الدراسة .

المنطق

١ — غاية المنطق

كل معرفة وعلم فاما تصوّر ، واما تصديق . والتصور هو العلم الاول ويكتسب بالحد ، وما يجري مجراه ، مثل تصورنا ماهية الانسان. والتصديق انما يكتسب بالقياس ، او ما يجرى مجراه ، مثل تصديقنا بان للكل مبدأ . فالحد والقياس آلتان بهما تكتسب المعلومات ، التي تكون مجهولة ، فتصير معلومة . . .

فالمنطق هو الصناعة النظرية التي تعرّف انه من اي الصور والمواد يكون الحد الصحيح ، الذي يسمّى بالحقيقة حدّاً ، والقياس الصحيح الذي يسمّى بالحقيقة برهاناً .

(النجاة : ص ٣ — ٥)

٢ — الكلي والجزئي

اللفظ المفرد الكلي هو الذي يدل على كثيرين بمعنى واحد متفق : اما كثيرين في الوجود كالانسان ، او كثيرين في جواز التوهم كالشمس. وبالجملة الكلي هو اللفظ الذي لا يمنع مفهومه ان يشترك في معناه كثيرون . فان منع من ذلك شيء فهو غير نفس مفهومه .

واللفظ المفرد الجزئي هو الذي لا يمكن ان يكون معناه الواحد ، لا بالوجود ولا بحسب التوهم ، لاشياء فوق واحد ، بل يمنع نفس مفهومه من ذلك ، كقولنا زيد لمشارٍ اليه ، فان معنى زيد ، اذا اخذ معنى واحداً هو ذات زيد الواحد ، فهو لا في الوجود ولا في التوهم يمكن ان يكون لغير ذات زيد الواحدة ، اذ الاشارة تمنع من ذلك .

(النجاة : ص ٨)

٣ – الذاتي والعرضي

كل كلي فاما ذاتي ، واما عرضيّ .
والذاتي هو الذي يقوّم ماهية ما يقال عليه ...
واما العرضي فهو ... مما ليس بذاتي .

(النجاة : ص ٩–١٠)

٤ – الالفاظ الخمسة

الالفاظ الكلية خمسة : جنس، ونوع ، وفصل ، وخاصة ، وعرض عام.
الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالانواع في جواب ما هو ...
واما النوع فهو الكلي الذاتي الذي يقال على كثيرين ...
واما الفصل فهو الكلي الذاتي الذي يقال على نوع تحت جنس ... كالناطق للانسان ...

واما الخاصة فهي الكلي الدالّ على نوع واحد ... مثل الضاحك للانسان ...

واما العرض العام فهو كل كليّ مفرد عرضيّ ، أي غير ذاتي ، يشترك في معناه انواع كثيرون ، كالبياض للثلج والققنس[1] .

(النجاة : ١٢–١٥)

٦ – المحمول والموضوع

المحمول هو المحكوم به انه موجود ، او ليس بموجود ، لشيء آخر .
والموضوع هو الذي يحكم عليه بان شيئاً آخر موجود له ، او ليس بموجود له .

مثال الموضوع قولنا « زيد» من قولنا : زيد كاتب . ومثال المحمول قولنا « كاتب» من قولنا : زيد كاتب . (النجاة : ١٩)

١) الققنس : طير ماء ابيض .

٦ – المقدمة

المقدمة قول يوجب شيئاً لشيء ، او يسلب شيئاً عن شيء ، جعلت جزء قياس .

(النجاة : ٣٣)

٧ – القياس

القياس قول مؤلف من اقوال ، اذا وضعت ، لزم عنها بذاتها ، لا بالعرض ، قول آخر غيرها اضطرارًا .

(النجاة : ٤٧)

٨ – قياس الخُلف

قياس الخلف هو الذي تبين فيه المطلوب من جهة تكذيب نقيضه . . . مثاله . . . : ان لم يكن كل (ا ب) ، فليس كل (ا ج) . لكن كل (ا ج) ، وهو نقيض التالي . ينتج نقيض المقدم ، وهو ان كل (ا ب).

(النجاة : ٨٥–٨٦)

٩ – الاستقراء

الاستقراء هو حكم على كلي ، لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي ، اما كلها وهو الاستقراء التام ، واما اكثرها وهو الاستقراء المشهور ، فكأنه يحكم بالاكبر على الواسطة لوجود الاكبر في الاصغر. ومثاله : ان كل حيوان طويل العمر فهو قليل المرارة ، لان كل حيوان طويل العمر فهو مثل انسان او فرس او ثور ، والانسان والفرس والثور قليل المرارة .

(النجاة : ٩٠)

١٠ – الاوليات

الاوليات هي قضايا ومقدمات تحدث في الانسان من جهة قوته العقلية ، من غير سبب يوجب التصديق بها الا ذواتها ، والمعنى الجاعل لها

قضية ، وهو القوه المفكرة الجامعة بين البسائط على سبيل ايجاب او سلب . فاذا حدثت البسائط من المعاني بمعونة الحس والخيال ، أو بوجه آخر في الانسان ، ثم الفتها المفكرة الجامعة ، وجب ان يصدق بها الذهن ابتداء ، بلا علة اخرى ، ومن غير ان يشعر ان هذا مما استفيد في الحال ، بل يظن الانسان انه دائماً كان عالماً به ، ومن غير ان تكون الفطرة الوهمية تستدعي اليها ، على نحو ما بيّناه . ومثال ذلك : ان الكل اعظم من الجزء ، وهذا غير مستفاد من حس ، ولا استقراء ، ولا شيء آخر . نعم قد يمكن ان يفيده الحس تصوراً للكل ، وللاعظم ، وللجزء ، واما التصديق بهذه القضية فهو من جبلته .

(النجاة : ١٠٠–١٠١)

١١ — البرهان

البرهان قياس مؤلف من يقينيات لانتاج يقيني .

(النجاة : ١٠٣)

١٢ — تعاون العلوم

تعاون العلوم هو ان يؤخذ ما هو مسألة في علم مقدمة في علم آخر ، فالعلم الذي فيه المسألة معين للعلم الذي فيه المقدمة . وهذا على وجوه ثلاثة :

احدها ان يكون احد العلمين تحت الآخر ، فيستفيد العلم السافل مباديه من العالي ، مثل الموسيقى من العدد ، والطب من الطبيعي ، والعلوم كلها من الفلسفة الاولى .

واما ان يكون العلمان متشاركين في الموضوع ، كالطبيعي والنجومي في جرم الكل ، فأحدهما ينظر في جوهر الموضوع كالطبيعي ، والآخر ينظر في عوارضه كالنجومي ، فان الناظر في جوهر الموضوع يفيد الآخر المبادئ مثل استفادة المنجم من الطبيعي ان الحركة الفلكية يجب ان تكون مستديرة .

واما ان يكون العلمان متشاركين في الجنس ، واحدهما ينظر في نوع بسيط كالحساب ، والآخر في نوع اكثر تركيباً كالهندسة. فان الناظر في الابسط يفيد الآخر مبادئ ، كما يفيد العدد الهندسة.

(النجاة : ١١٥-١١٦)

١٣ – الاجناس العشرة

واما ... الاجناس العشرة فمنها :

الجوهر ، وهو كل ما وجود ذاته ليس في موضوع ، اي في محل قريب قد قام بنفسه دونه بالفعل ، لا بتقويمه .

ومنها الكم ، وهو الشيء الذي يقبل لذاته المساواة واللامساواة والتجزي ، وهو اما ان يكون متصلاً اذ يوجد لاجزائه بالقوة حد مشترك تتلاقى عنده ، وتتحد به ، كالنقطة للخط ، واما ان يكون منفصلاً اذ لا يوجد لاجزائه ذلك بالقوة ، ولا بالفعل ، كالعدد ...

ومن المقولات العشر الاضافة ، وهو المعنى الذي وجوده بالقياس الى شيء آخر ، وليس له وجودٌ غيره ، مثل الابوة بالقياس الى البنوة ، لا كالأب فان له وجوداً يخصه ...

واما الكيف فهو كل هيئة قارة في جسم ، لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة للجسم الى خارج ، ولا نسبة واقعة في اجزائه ، ولا لجملته اعتبار يكون به ذا جزء ، مثل البياض والسواد ...

ومن جملة العشرة الاين ، وهو كون الجوهر في مكانه الذي يكون فيه ، ككون زيد في السوق .

ومتى ، وهو كون الجوهر في زمانه الذي يكون فيه ، مثل كون هذا الامر امس .

والوضع وهو كون الجسم بحيث تكون لاجزائه بعضها الى بعض نسبة في الانحراف والموازاة ، بالقياس الى الجهات واجزاء المكان ، ان

كان في مكان ، مثل القيام والقعود . . .

والملك . . .

والفعل ، وهو نسبة الجوهر الى امر موجود منه ، غير قار الذات ، بل لا يزال يتجدد ويتصرم ، كالتسخين والتبريد .

والانفعال ، وهو نسبة الجوهر الى حالة فيه بهذه الصفة ، مثل التقطع والتسخن .

(النجاة : ١٢٦–١١٨)

١٤ – اقسام العلل

يقال علة للفاعل ومبدأ الحركة ، مثل النجار للكرسي ، والاب للصبي .

ويقال علة للمادة ، وما يحتاج الشيء الى ان يكون حتى يقبل ماهيته ، مثل الخشب . . .

ويقال علة للصورة ، وكل شيء مكوّن ، فانه ما لم تقترن الصورة بالمادة لم يتكون الشيء .

ويقال علة للغاية ، والشيء الذي لاجله الشيء ، مثل الكنّ للبيت .

(النجاة : ١٣١)

١٥ – شرح الفاظ

الظن الحق هو رأي في شيء انه كذا ، ويمكن ان لا يكون كذا .

والعلم اعتقاد بان الشيء كذا ، وانه لا يمكن ان لا يكون كذا . . .

والذهن قوة للنفس معدة نحو اكتساب العلم .

والذكاء قوة استعداد للحدس .

والحدس حركة الى اصابة الحد الاوسط اذا وضع المطلوب ، او اصابة الحد الاكبر اذا أصيب الاوسط ، وبالجملة سرعة الانتقال من معلوم الى مجهول ، كمن يرى تشكل استنارة القمر عند احوال قربه وبعده عن الشمس ، فيحدس انه يستنير من الشمس.

(النجاة : ١٣٧)

الحد

لابن سينا ارجوزة في المنطق ، نقتطف منها ما يتصل بالحد :

العلم منه ما هو التصور ومنه تصديق لشيء يخبر
ويحصل التصديق بالقياس وقد شرحناه بلا التباس
والحدّ منه يحصل التصور والرسم ايضاً منه فيه اثر
اذا اردت ان تحدّ حدا فرتب الجنس القريب جدا
فانه يحصر كلّ ذاتي يكون للمحدود في الصفات
ثم اطلب الفصول فهي الحادّه من صورة اخذتها او مادّه
او فاعل او غاية للشيّ كالناطق للانسان بعد الحيّ

. . .

هذا واما الرسم فهو قولُ مميّز ، وليس فيه فصل
بل عرض كقولنا للبَشَر في رسمه : حيّ عريض الظفر
منتصب القامة بادي الجلد والجنس في الرسم كما في الحدّ
اذا اريد الرسم رسماً كاملا وكل قول لم يكن مشاكلا
كما حددناه فحد ناقص او هو رسم ناقص لا خالص.

معاني الواجب والممكن

ان الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فُرض غير موجود عرض منه محال . وان الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود ، او موجودًا ، لم يعرض منه محال . والواجب الوجود هو الضروري الوجود ، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه ، اي لا في وجوده ولا في عدمه . فهذا هو الذي نعنيه في هذا الموضوع بممكن الوجود . . .

ثم ان الواجب الوجود قد يكون واجباً بذاته ، وقد لا يكون بذاته. اما الذي هو واجب الوجود بذاتـه فهو الذي لذاته ، لا لشيء آخر ايّ شيء كان ، لزم محـال من فرضِ عدمه . واما الواجب الوجود لا بذاته فهو الذي لو وضع شيء مما ليس هو صار واجبَ الوجود ، مثـلًا ان الاربعة واجبة الوجود ، لا بذاتها ، ولكن عنـد فرض اثنين واثنين ؛ والاحتراق واجب الوجود ، لا بذاته ، ولكن عند فرض التقـاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع ، اعني المحرقة والمحترقة .

(النجاة : ٣٦٦-٣٦٧)

وجود الواجب

١ – لا تتسلل الممكنات الى غير نهاية

لا شك ان هنا وجودًا . وكل وجود فاما واجب ، واما ممكن . فان كان واجباً ، فقـد صحّ وجود الواجب ، وهو المطلوب . وان كان ممكناً ، فانّا نوضح ان الممكن ينتهي وجوده الى واجب الوجود .

وقبل ذلك ، فانّا نقدّم مقدّمات : فمن ذلك انه : لا يمكن ان يكون ، في زمانٍ واحد ، لكل ممكن بالذات عللٌ ممكنةُ الذات بلا نهاية . وذلك لان جميعها اما ان يكون موجودًا معاً ، واما ان لا يكون موجودًا معاً . فان. . . يكن. . . موجودًا معاً — ولا واجب وجود فيه — فلا يخلو : اما ان تكون الجملة ، بما هي تلك الجملة ، سواء كانت متناهية او غير متناهية ، واجبة الوجود بذاتها ، او ممكنةَ الوجود . فان كانت واجبة الوجود بذاتها ، وكل واحد منها ممكن ، يكون الواجب الوجود متقوّماً بممكنات الوجود : هذا خُلف . وان كانت ممكنة الوجود بذاتها ،

فالجملة محتاجة في الوجود الى مفيدِ الوجود . . . فقد انتهت الممكنات الى علة واجبة الوجود ، فليس لكل ممكن علةٌ ممكنة بلا نهاية .

(النجاة : ٣٨٣-٣٨٤)

٣ – العلة الاولى

اذا فرضنا معلولًا ، وفرضنا له علة ، ولعلته علةً ، فليس يمكن ان يكون لكل علة علةٌ بغير نهاية ، لان المعلول ، وعلتَه ، وعلةَ علته ، اذا اعتبرت جملتُها في القياس الذي لبعضها الى بعض ، كان علةُ العلة علةً اولى مطلقةً للامرين ، وكان للامرين نسبةُ المعلولية اليها ، وان اختلفا في ان احدهما معلولٌ بمتوسط ، والاخرَ معلول بغير متوسط . ولم يكن كذلك الاخير ، ولا المتوسط : لان المتوسط ، الذي هو العلة المماسة للمعلول ، علةٌ لشيء واحد فقط ، والمعلول ليس العلة لشيء .

وكان لكل واحد من الثلاثة خاصيته . فكانت خاصية الطرف المعلول أنه ليس علةً لشيء ، وخاصيةُ الطرف الآخر أنه علة للكل غيره ، وكانت خاصية المتوسط انه علةٌ لطرف ومعلولٌ لطرف . وسواء كان الوسط واحدًا ، او فوق واحد . فان كان فوق واحد ، فسواء ترتب ترتبًا متناهيًا ، او ترتب ترتبًا غير متناهٍ . فانه ان ترتب في كثرة متناهية ، كانت جملةُ عدد ما بين الطرفين ، كواسطةٍ واحدة ، تشترك في خاصية الواسطة بالقياس الى الطرفين ، فيكون لكل واحد من الطرفين خاصية . وكذلك ان ترتب في كثرة غير متناهية ، فلم يحصل الطرف ، كان جميع الغير المتناهي في خاصية الواسطة ، لانك ايَّ جملة اخذت كانت علةً لوجود المعلول الاخير ، وكانت معلولةً ، اذ كل واحد منها معلول . . .

فليس يجوز اذن ان يكون جملة علل موجودة ، وليس فيها علةٌ غير معلولة ، وعلةٌ اولى ، فان جميع الغير المتناهي يكون واسطةً بلا طرف وهذا محال . . .

على ان قول القائل ان ههنا طرفين ووسائط بغير نهاية قولٌ يقوله باللسان ، دون الاعتقاد ، لانه اذا كان له طرف فهو متناهٍ في نفسه . . .

فقد تبين من جميع هذه الاقاويل ان ههنا علة اولى ، فانه وان كان ما بين الطرفين غير متناهٍ ووجد الطرف ، فهو الطرف الاول لما لا يتناهى ، وهو علة غير معلولة .

(الشفاء : ١ – ٥٦٧–٥٦٨)

٣ – كل سلسلة تنتهي الى واجب

كل موجود ، اذا التفتَّ اليه من حيث ذاته من غير التفاتٍ الى غيره ، فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه ، او لا يكون .

فان وجب فهو الحقّ بذاته ، الواجبُ وجوده من ذاته ، وهو القيّوم.

وان لم يجب ، لم يجُزْ ان يقال انه ممتنعٌ بذاته بعدما فُرض موجودًا. بل ان قُرن ، باعتبار ذاته ، شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعاً ، او مثل شرط وجود علته صار واجباً . واما ان لم يُقرَن بها شرط ، لا حصول علة ولا عدمها ، بقي له في ذاته الامر الثالث ، وهو الامكان ، فيكون ، باعتبار ذاته ، الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع .

فكل موجود اما واجب الوجود بذاته ، واما ممكن الوجود بحسب ذاته .

❂

ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودًا من ذاته ، فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن . فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته . فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره .

❂

اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً في ذاته ، والجملة متعلقة بها ، فتكون غير واجبة ايضاً ، وتجب بغيرها .

ولنزد هذا بياناً : كل جملة ، كل واحد منها معلول ، فانهـا تقتضي علة خارجـة عن آحادها . وذلك لانها امـا ان لا تقتضي علةً اصلًا ، فتكون واجبة غير معلولة ، وكيف يتاتى هذا ، وانما تجب بآحادها ؟ واما ان تقتضي علة هي الآحاد باسرها ، فتكون معلولة لذاتها ... واما ان تقتضي علة هي بعض الآحاد ، وليس بعض الآحاد اولى بذلك من بعض، اذ كان كلُّ واحد منها معلولًا ، لان علته اولى بذلك. واما ان تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها ، وهو الباقي ...

كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولاء ، وفيها علة غير معلولة، فهي طرف ، لانها ان كانت وسطاً فهي غير معلولة .

كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات ، كانت متناهية او غير متناهية، فقد ظهر انها ، اذا لم يكن فيهـا الا معلول ، احتاجت الى علة خارجة عنها ، لكنها تتصل بها لا محالة طرفاً ، وظهر انه ان كان فيهـا ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية . فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته.

(الاشارات : ١٣٠-١٣٢)

٤ - المحرك الاول

الحركة كمالٌ اوّل لما بالقوة ، من حيث هو بالقوة ، وهو كونُ الشيء على حال لم تكن قبله ولا بعده . وتسمّى تلك الحال أيناً ، او كيفاً ، او كمّاً ، او وضعاً ...

الحركة التي من كم الى كم تسمى حركة نموٍّ او تخلخـل ان كان الى الزيادة ، وتسمّى حركة ذبولٍ او تكاثف ان كان الى النقصان ...

الحركة التي من كيف الى كيف تسمّى استحالة ، مثـل الابيضاض والاسوداد .

الحركة التي من اين الى اين تسمى نقلة .

الحركة التي من وضع الى وضع تسمى وضعية ...

كل حركة تصدر عن محرّك في متحرك ، فهي بالقياس الى ما فيه تحرك ، وبالقياس الى ما عنه تحريك .

كل محرك فاما ان يكون قوةً في جسم ، واما ان يكون شيئاً خارجاً ، ويحرك بحركته في نفسه ، مثل الذيْ يحرك بالمماسة . وينتهي المحرّكون والمتحركون ، في كل ترتيب ، الى محرّك غير متحرك ، لاستحالة توالي الاجسام متحركةً محركةً بعضها لبعض الى ما لا نهاية له .

(الطبيعيات من عيون الحكمة)

الواجب تام

ان واجب الوجود بذاته واجبُ الوجود بجميع جهاته ، والا فان كان من جهةٍ واجبَ الوجود ، ومن جهة ممكنَ الوجود ، فكانت تلك الجهة تكون له ولا تكون له — ولا تخلو عن ذلك — وكلٌّ منهما[1] بعلةٍ يتعلق الامرُ بها ضرورةً ، فكانت ذاته متعلقةَ الوجود بعلتي امرين لا يخلو منهما ، فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقاً ، بل مع العلتين ، سواء كان احدهما وجوداً والآخر عدماً ، او كان كلاهما وجوديين . فبيّن من هذا ان الواجب الوجود لا يتأخر عن وجوده وجودٌ منتظر ، بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له ، فلا له ارادة منتظرة ، ولا طبيعة منتظرة ، ولا علم منتظر ، ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة .

(النجاة : ص ٣٧٢)

الواجب بسيط

ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون لذاته مبادئُ تجتمع فيُقوّم منها واجب الوجود ، لا اجزاء الكمية ، ولا اجزاء الحد والقول ، سواء

١) اي كونُ ما هو ممكنٌ فيه او عدمُ كونه .

كانت كالمادة والصورة ، او كانت على وجه آخر بان تكون اجزاء القول الشارح لمعنى اسمه ، فيدل كل واحد منها على شيء هو في الوجود غير الآخر بذاته . وذلك لان كلّ ما هذا صفتُه فذاتُ كلِ جزء منه ليس هو ذاتُ الآخر ، ولا ذات المجتمع . فاما ان يصح لكل واحد من جزئيه مثلًا وجودٌ منفرد ، لكنه لا يصح للمجتمع وجود دونها ، فلا يكون المجتمع واجب الوجود . او يصحّ ذلك لبعضها ، ولكنه لا يصح للمجتمع وجود دونه ، فما لم يصح له من المجتمع والاجزاء الاخرى وجود منفرد فليس واجب الوجود ، ولم يكن واجب الوجود الا الذي يصحّ له . وان كان لا يصح لتلك الاجزاء مفارقة الجملة في الوجود ، ولا للجملة مفارقة الاجزاء ، وتعلقَ وجودُ كلٍ بالآخر ، وليس واحد اقدم بالذات ، فليس شيء منها بواجب الوجود (فقد اوضحت هذا على ان الاجزاء بالذات اقدم من الكل) فتكون العلة الموجبة للوجود توجب اولًا الاجزاء ثم الكل ، ولا يكون شيء منها واجب الوجود . وليس يمكننا ان نقول ان الكل اقدم بالذات من الاجزاء ، فهو اما متأخر ، واما معًا ، وكيف كان فليس بواجب الوجود .

فقد اتضح من هذا ان واجب الوجود ليس بجسم ، ولا مادة جسم ، ولا صورة جسم ، ولا مادة معقولة لصورة معقولة ، ولا صورة معقولة في مادة معقولة ، ولا له قسمة لا في الكم ، ولا في المبادئ ، ولا في القول ، فهو واحد من هذه الجهات الثلاث .

(النجاة : ٣٧١-٣٧٢)

الواجب واحد

لا يجوز ان يكون نوعُ واجبِ الوجود لغير ذاته ، لان وجود نوعه له بعينه اما ان تقتضيه ذات نوعه ، او لا تقتضيه ذات نوعه ، بل تقتضيه

علة . فان كان معنى نوعه له ، لذات معنى نوعه ، لم يوجد الا له . وان كان لعلة فهو معلول ناقص ، وليس واجب الوجود . وكيف يمكن ان تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين ، والشيئان انما يكونان اثنين اما بسبب المعنى ، واما بسبب الحامل للمعنى ، واما بسبب الوضع والمكان ، او بسبب الوقت والزمان ، وبالجملة لعلة من العلل . وكل اثنين لا يختلفان بالمعنى ، فانما يختلفان بشيء غير المعنى . وكل معنى موجود بعينه لكثيرين مختلفين فهو متعلق الذات بشيء مما ذكرناه من العلل ، ولو احق العلل ، فليس واجب الوجود . واقول قولًا مرسلًا : ان كل ما ليس لمعنى ، ولا يجوز ان يتعلق الا بذاته فقط ، فلا يخالف مثله بالعدد ، فلا يكون اذا له مثل ، لان المثل مخالف بالعدد . فبيّن من هذا ان واجب الوجود لذاته لا ندّ له ، ولا مثل ، ولا ضد ، لان الاضداد متفاسدة ومتشاركة في الموضوع ، وواجب الوجود بريء من المادة .

(النجاة : ص ٣٧٤)

٭

كلّ ما يجب وجودُه ، فليس يجب وجودُه بما يشارك به غيره ، ولا يتمّ به وحده وجوبُ ذاته ، بل انما يتمّ وجوده بجميع ما يشارك به غيره ، وبما يتمّ به وجود ذاته .

فالذي يتمّ به وجودُه ، ويزيد على ما يشارك به غيرَه ، فاما ان يكون شرطاً في نفس وجوب الوجود ، واما ان لا يكون .

فان كان ذلك كلّه شرطًا في نفس وجوب الوجود ، وجب ان يوجد لكل واجب الوجود ، فيوجد كلُّ ما يوجد لكل واحدةٍ من الماهيتين للاخرى ، فلا يكون بينهما انفصال البتة بمقوِّم . وقد وضع بينهما اختلافٌ في هذا النوع . هذا خُلف .

واما ان لم يكن شرطاً في نفس وجوب الوجود ، وما ليس بشرط في الشيء فالشيء يتم دونه ، فوجوب الوجود يتم دون ما اختلفا فيه .
(النجاة : ص ٣٧٨)

الواجب عالم بالاشياء

انه اذا عقل ذاته ، وعقل انه مبدأ كلِ موجود، عقل اوائلَ الموجودات عنه ، وما يتولد عنها ، ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما واجباً بسببه ــ وقد بيّنّا هذا ــ فتكون هذه الاسباب تتأدى بمصادماتها الى ان توجد عنها الامور الجزئية . فالاول يعلم الاسباب ومطابقاتها ، فيعلم ضرورةً ما تتأدى اليه ، وما بينها من الازمنة ، وما لها من العودات، لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذه ، فيكون مدركاً للامور الجزئية من حيث هي كلية ، اعني من حيث لها صفات ، وان تخصصت بها شخصاً فبالاضافة الى زمانٍ متشخص ، او حالٍ متشخصة ، لو أُخذ تلك الحال بصفاتها ، كانت ايضاً بمنزلتها ، لكنها لكونها مستندة الى مبادئ كلّ واحدٍ منها نوعُه في شخصه ، فيستند الى امور شخصية . وقد قلنا ان من هذا الاسناد قد يجعل للشخصيات رسماً ووصفاً مقصوراً عليها، فان كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصياً ايضاً ، كان للعقل الى ذلك الموسوم سبيل ، وذلك هو الشخص الذي هو واحد في نوعه ، لا نظير له ، ككرة الشمس مثلاً ، او كالمشتري . واما اذا كان منتشراً في الاشخاص فلم يكن للعقل الى رسم ذلك الشيء سبيل ، الا ان يشار اليه ابتداء على ما عرفته .

ونعود فنقول : وكما انك اذ تعلم الحركات السماوية كلها ، فانت تعلم كل كسوف ، وكل اتصال وانفصال جزئي يكون بعينه ، ولكن على نحو كلي ، لانك تقول في كسوفٍ ما انه كسوف يكون بعد زمانٍ

حركة كوكب كذا ، من موضع كذا ، شمالياً بصفة كذا ، لينفصل القمر منه الى مقابلة كذا ، ويكون بينـه وبين كسوف مثله سابق عليه او متأخر عنه مدة كذا ، وكذلك حال الكسوفين الآخرين ، حتى لا يبقى عارض من عوارض تلـك الكسوفات الا علمته ، ولكنك علمته كلياً ، لان هذا المعنى قد يجوز ان يحمل على كسوفات كثيرة ، كل واحـد منها تكون حاله تلك الحال ، لكنك تعلم لجهة ما ان ذلك الكسوف لا يكون الا واحداً بعينه ، وهذا لا يدفع الكلية ان تذكرت مـا قلناه قبل . ولكنك مع هذا كله ربما لم تجز أن تحكم بوجود هذا الكسوف، في هذا الآن ، او لا وجوده ، الا ان تعرف جزئيات الحركات بالمشاهدة الحسية ، وتعلم ما بين هـذا المشاهد وبين ذلك الكسوف من المدة . وليس هذا نفس معرفتك بان في الحركات حركة جزئية صفتها ما شاهدت، وبينها وبين الكسوف الفلاني كذا . فان ذلك قد يجوز ان تعلمه على هذا النوع من العلم ، ولا تعلمه بوقت ما تسأل انها هـل هي موجودة ، بل يجب ان يكون قـد حصل ذلك بالمشاهدة شيء مشار اليه ، حتى تعلم حال ذلك الكسوف . فان منع مانع ان يسمى هذا معرفة للجزئي من جهة كلية ، فلا مناقشة معه ، لان غرضنا الآن في غير ذلك ، وهو تعريفنا ان الامور الجزئية كيف تعلم وتدرك علماً وادراكاً لا يتغير معها العالم ، وكيف يعلم ويدرك علماً يتغير معه العالم . فانك اذا علمت امر الكسوفات ، كما توجد انت ، او كنت موجوداً دائماً ، ام كان لك علم لا بالكسوفات المطلقة ، بل بكل كسوف كائن ، ثم كان وجودُ ذلك الكسوف وعدمُه لا يغيّر منك امراً ، فان علمك في الحالين يكون واحداً ، وهو ان كسوفاً له وجودٌ بصفات كذا ، بعد كسوف كذا ، او بعد وجود الشمس في الحمل كذا ، في مدة كذا ، ويكون بعده كذا ، وبعده كذا ، ويكون هذا العقل منك صادقاً قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده .

فاما ان ادخلت الزمان في ذلك ، فعلمت ، في آنٍ مفروض ، ان هذا الكسوف ليس بموجود ، ثم علمت في آنٍ آخر انّـه موجود ، ثم لا يبقى علمك ذلك عند وجوده ، بل يحدث علم آخر قبل التغيّر الذي اشرنا اليه قبل ، ولم يصح ان تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء ، فهذا لانك زماني وآني . واما الاول الذي لا يدخل في زمان وحكمه ، فهو بعيد ان يحكم حكماً في هذا الزمان ، وذلك الزمان ، من حيث هو فيه ، ومن حيث هو حكم منه جديد ، ام معرفة جديدة .

واعلم انك انما كنت تتوصل الى ادراك الكسوفات الجزئية لاحاطتك باسبابها ، واحاطتك بكل مـا في السماء . واذا وقعت الاحاطة بجميع الاسباب في الاشياء ووجودها انتقل منها الى جميع المسببات . . .

(النجاة : ٤٠٤–٤٠٧)

الوجوب عالم

اشارة : واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته ، على ما تحقّق ، ويعقل ما بعده من حيث هو علةٌ لما بعده ومنه وجودُه[١] ، ويعقـل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده . . .

اشارة : ادراك الاول للاشياء من ذاته ، في ذاته ، هو افضل انحاء كون الشيء مدرِكاً ومدرَكاً . . .

اشارة : الاشياء الجزئية قد تُعقل كما تُعقل الكليّات ، من حيث تجب باسبابها ، منسوبةً الى مبدأ نوعُه في شخصه ، تتخصّص به[٢] ، كالكسوف الجزئي فانه قد يُعقل وقوعه بسبب توافي[٣] اسبابه الجزئية ، واحاطةِ العقل

١) اي وجود المعلول .
٢) اي بالمبدأ .
٣) اي اكتمال .

بها ، وتعقّلها كما تُعقل الكليات . وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها ، الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده ، مثل[1] ان يُعقل ان كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر ، وهو جزئيٌّ ما ، وقتَ كذا ، وهو جزئيٌّ ما ، في مقابلة كذا . ثم ربما وقع ذلك الكسوف ، ولم تكن عند العاقل الاول احاطةٌ بانه وقع او لم يقع ، وان كان معقولًا على النحو الاوّل[2] ، لأن هذا[3] ادراك آخر جزئيّ يحدث مع حدوث المدرَك ، ويزول مع زواله ، وذلك الاول[4] يكون ثابتاً الدهرَ كلّه ، وان كان علماً بجزئيّ ، وهو ان العاقل يعقل أن بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوفٌ معيَّن ، في وقتٍ معيَّن ، من زمان اوّلِ الحالين ، محدودٍ عقلُه . وذلك[5] امرٌ ثابت قبل كونِ الكسوف ، ومعه ، وبعده ...

تذنيب : الواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً ، حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته ان تتغيّر . بل يجب ان يكون علمه بالجزئيّات على الوجه المقدس العالي على الزمان والدهر . ويجب ان يكون عالماً بكل شيء ، لان كلّ شيء لازم بوسط ، او بغير وسط ...

(الاشارات : ١٨١–١٨٥)

المعلول الاول واحد بسيط

اشارة : الاول ليس فيه حيثيّتان لوحدانيّته ، فيلزم ، كما علمتَ ، ان لا يكون مبدأً الّا لواحد بسيط ، اللهمّ الّا بالتوسّط . وكلّ جسمٍ ، كما

١) المثل على العلم بالاسباب ، لا على العلم الزماني .
٢) اي الادراك بالاسباب .
٣) الادراك الزماني الثاني .
٤) الادراك بالاسباب .
٥) الادراك بالاسباب .

علمت ، مركّبٌ من هيولى وصورة ، فيتّضح لك ان المبدأ الاقرب لوجوده اثنان ، او مبدأ فيه حيثيّتان ، ليصحّ ان يكون عنه اثنان معاً ، لانك علمت انه ليس ولا واحدة من الهيولى والصورة علّةً للأُخرى بالاطلاق ، ولا واسطةً بالاطلاق ، بل تحتاجان الى ما هو علّة لكلّ واحدة منهما ، او لهما معاً ، ولا تكونان معاً عمّا لا ينقسم ، بغير توسّط . فالمعلول الاوّل عقل ، غير جسم . وانت فقد صحّ لك وجود عدّة عقول متباينة ، ولا شكّ ان هذا المبدَع الاوّل في سلسلتها ، او في حيّزها العقليّ .

(الاشارات : ١٦٨)

كيفيّة الفيض

١ — هداية وتحصيل : فقد بان لك أن جواهرَ غير جسمانيّة موجودة، وانَّ ليس واجب الوجود الا واحداً فقط ، لا يشارك شيئاً آخر في جنس، ولا نوع . فتكون هذه الكثرة من الجواهر ، الغير الجسمانيّة ، معلولة . وقد علمتَ ايضاً انّ الاجسام السمائيّة معلولةٌ لعلل غير جسمانيّة ، فتكون هي من هذه الكثرة . وقد علمتَ انّ واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدأً لاثنين معاً الا بتوسّط احدهما ، ولا مبدأً للجسم الّا بتوسط ، فيجب اذن ان يكون المعلول الاوّل منه جوهراً من هذه الجواهر العقليّة واحداً، وأن تكون الجواهر العقليّة الأُخر بتوسّط ذلك الواحد ، والسمائيّات بتوسُّط العقليّات .

زيادة تحصيل : وليس يجوز ان تترتّب العقليات ترتّبها ، ويلزمُ الجسمُ السمائيّ عن آخرها ، لانّ لكلّ جسم سماويّ مبدأً عقليّاً ، اذ ليس الجرم السماويّ بتوسُّط جرم سماويّ ، فيجب ان تكون الاجرام السماويّة تبتدئ في الوجود مع استمرارٍ باقٍ في الجواهر العقليّة ، من حيث لزوم وجودها ، نازلةً في استفادة الوجود مع نزول السماويات .

زيادة تحصيل : فمن الضرورة اذاً ان يكون جوهر عقليّ يلزم عنه جوهر عقليّ ، وجرم سماويّ . ومعلوم ان اثنين انما يلزمان من واحد من حيثيّتين ، ولا حيثيّتي اختلافٍ هناك الّا ما لكلّ شيء منها انه بذاته امكانيُّ الوجود ، وبالاوّل واجب الوجود ، وانه يعقل ذاتَه ، ويعقل الاوّل . فيكون بما له من عقله الاوّل ، الموجب لوجوده ، وبما له من حاله عنده ، مبدأً لشيء ، وبما له من ذاته مبدأً لشيء آخر . ولانه معلول ، فلا مانع من ان يكون هو مقوّماً من مختلفات . وكيف لا ، وله ماهيّة امكانيّة ، ووجودٌ من غيره واجب ؟ ثم يجب ان يكون الامر الصوريّ منه مبدأً للكائن الصوريّ ، والامر الاشبه بالمادّة مبدأً للكائن المناسب للمادّة ، فيكون بما هو عاقل للاوّل ، الذي وجب به ، مبدأً لجوهر عقليّ وبالآخر مبدأً لجوهر جسمانيّ . ويجوز ان يكون الآخر تفصيلٌ ايضاً الى امرين بهما يصير سبباً لصورة ومادّة جسميّتين .

تذكير : فالاوّل يُبدِع جوهرًا عقليًّا ، هو بالحقيقة مبدَع ، وبتوسُّطه جوهرًا عقليًّا ، وجرماً سماويًّا . وكذلك عن ذلك الجوهر العقليّ ، حتى تتمّ الاجرام السماويّة ، وتنتهي الى جوهر عقليّ لا يلزم عنه جرم سماويّ .

اشارة : فيجب ان تكون هيولى العالم العنصريّ لازمةً عن العقل الاخير . ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماويّة ضربٌ من المعاونة فيه ، ولا يكفي ذلك في استقرار لزومها ما لم تقترن بها الصور . وأما الصور فتفيض ايضاً من ذلك العقل ، ولكن تختلف في هيولاها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة . ولا مبدأ لاختلافها الا الاجرام السمائية . وهناك توجد صور العناصر ، وتجب فيها ، بحسب نسبها من السمائيّة ، ومن أمورٍ منبعثة عن السمائيّة ، امتزاجاتٌ مختلفة الاعدادات لقُوًى تعدّها ، وهناك تَفيض النفوسُ النباتيّة ، والحيوانيّة ، والناطقة من

الجوهر العقليّ الذى يلي هذا العالم . وعنــد الناطقة يقف ترتّب وجود الجواهر العقليّة ، وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنيّة ، وما يليها من الافاضات العالية . وهذه الجمـلة وان اوردناها على سبيل الاقتناص ، فانّ تأمّلك ما أُعطيتَه من الاصول يهديك سبيل تحقّقها عن طريق البرهان.

(الاشارات : ١٧٣-١٧٥)

٢ — الحق الاول انما فعله الاول ، وبالذات ، انه يعقل ذاته ، التي هي — لذاتها — مبدأ لنظام الخير في الوجود ، فهو عاقل لنظام الخير في الوجود كيف ينبغي ان يكون ، لا عقلًا خارجاً عن القوة الى الفعل ، ولا عقـلًا متنقلًا من معقول الى معقول ، — فان ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه. . . — بل عقلًا واحدًا معاً .

ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود ، اذ يعقل انه كيف يمكن ، وكيف يكون افضل ما يكون ، ان يحصل وجودُ الكل عـلى مقتضى معقوله . فان الحقيقة المعقولة عنده هي بعينها ، على ما علمتَ ، علمٌ وقدرة وارادة . واما نحن فنحتاج في تنفيذ مـا نتصوره الى قصد ، والى حركة وارادة ، . . . وهو لا يحسن فيه ذلك ولا يصحّ ، لبراءته من الاثنينية . . . فتعقّله علةٌ للوجودِ على ما يعقله ، ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده ، وتبع لوجوده ، لا أن وجوده لاجل وجود شيء آخر غيره. وهو فاعل الكل ، بمعنى انه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاً تاماً مبايناً لذاته. ولأن كونَ ما تكوّن عن الاول انما هو على سبيل اللزوم ، اذ صحّ ان الواجب بذاته واجب الوجود من جميع جهاته . . . ، فــلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه ، وهي المبدَعات ، كثيرة ، لا بالعـدد ، ولا بالانقسام الى مادة وصورة . . . فان لزم منه شيئان متباينان بالقوام ، او شيئان متباينان يكون منهما شيء واحد ، مثل مادة وصورة ، لزوماً معاً ، فانما يلزمان على

جهتين مختلفتين في ذاته . . . فيكون ذاته منقسماً بالمعنى . وقد منعنا هذا قبل وبيّنا فساده . فبيّن ان اول الموجودات عن العلة الاولى واحد بالعدد، وذاته وماهيته موجودة لا في مادة ، فليس شيء من الاجسام ، ولا من الصور التي هي كمالات الاجسام ، معلولًا قريباً له ، بل المعلول الاول عقل محض ، لانه صورة لا في مادة . وهو اول العقول المفارقة التي عددناها ، ويشبه ان يكون هو المبدأ المحرك للجرم الاقصى على سبيل التشويق . . .

وانت تعلم ان ههنا عقولًا ونفوساً مفارقة كثيرة ، فمحال ان يكون وجودها مستفاداً بتوسط ما ليس له وجود مفارق . لكنك تعلم ان في جملة الموجودات عن الاول اجساماً ، اذ علمت ان كل جسم ممكن الوجود في حد نفسه ، وانه يجب بغيره ؛ وعلمت انه لا سبيل الى ان تكون عن الاول بغير واسطة ، فهي كائنة عنه بواسطة ؛ وعلمت انه لا يجوز ان تكون الواسطة واحدة محضة ، فقد علمت ان الواحد ، من حيث هو واحد ، انما يوجد عنه واحد ، فبالحري ان تكون عن المبدعات الاولى ، بسبب اثنينية يجب ان تكون فيها ضرورة ، او كثرة كيف كانت . ولا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة الا على ما اقول : ان المعلول بذاته ممكن الوجود ، وبالاول واجبُ الوجود . ووجوب وجوده بانه عقل ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل الاول ضرورة . فيجب ان يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حد نفسها ، وعقله وجوب وجوده من الاول المعقول بذاته ، وعقله الاول . وليست الكثرة له عن الاول ، فان امكان وجوده امر له بذاته ، لا بسبب الاول ؛ بل له من الاول وجوبُ وجوده ، ثم كثرة انه يعقل الاول ، ويعقل ذاته كثرةٌ لازمة لوجوبِ حدوثه عن الاول . ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحدٍ ذاتٌ واحدة ، ثم يتبعها كثرة اضافية ، ليست في اول وجوده ، وداخلة في مبدأ قوامه . بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال

او صفة او معلول . ويكون ذلك ايضاً واحداً ، ثم يلزم عنه ، بمشاركة ذلك اللازم ، شيء ، فتتبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته . فيجب اذاً ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معاً عن المعلولات الاولى . ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن ان يوجد منها الا وحدة، ولا يمكن ان يوجد عنها جسم . ثم لا امكان كثرة هناك الا على هذا الوجه فقط .

وقد بان لنا، في ما سلف ، ان العقول المفارقة كثيرة العدد ، فليست اذاً موجودة معاً عن الاول ، بل يجب ان يكون اعلاها هو الموجود الاول عنه ، ثم يتلوه عقل وعقل . ولأن تحت كل عقل فلكاً بمادته وصورته — التي هي النفس — وعقلاً دونه ، فتحتَ كلِ عقل ثلاثة اشياء في الوجود . فيجب ان يكون امكانُ وجود هذه الثلاثة عن ذلك العقل الاول في الابداع لاجل التثليث المذكور فيه . والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة فيكون اذاً العقل الاول يلزم عنه ، بما يعقل الاول ، وجودُ عقل تحته ؛ وبما يعقل ذاته ، وجودُ صورة الفلك الاقصى وكمالها ، وهي النفس ؛ وبطبيعة امكان الوجود ، الحاصلة له ، المندرجة في تعقله لذاته ، وجود جرمية الفلك الاقصى المندرجة في جملة ذات الفلك الاقصى بنوعه ، وهو الامر المشارك للقوة . فبما يعقل الاول يلزم عنه عقل . وبما يختصّ بذاته ، على جهتيه ، الكثرة الاولى بجزئيها ، اعني المادة والصورة . . .

وكذلك الحال في عقلٍ عقلٍ ، وفلكٍ فلكٍ ، حتى يُنتهى الى العقل الفعّال ، الذي يدبّر انفسنا . وليس يجب ان يذهب هذا المعنى الى غير النهاية ، حتى يكون تحت كل مفارق مفارق ، فانّا نقول : انه ، ان لزم وجود الكثرة عن العقول ، فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة . وقولنا هذا ليس ينعكس ، حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة ، فتلزم

كثرته هذه المعلولات ، ولا هذه العقول متفقة الانواع حتى يكون مقتضى معانيها متفقاً .

(النجاة : ٤٤٩—٤٥٥)

الانسان عالم اصغر

ان الله تعالى ، لمّا خلق الحيوان بعد النبات والمعادن والاركان ، وبعد الافلاك والكواكب والنفوس المجرّدة والعقول الكاملة بذاتها ، وفرغ عن الابداع والخلق ، فاراد ان ينتهي الخلقُ على اكمل نوع كما ابتدأ على اكمل جنس ، فميّز من بين المخلوقات الانسان ليكون الابتداء بالعقل ، والختمُ بالعاقل ، وبدأ باشرف الجواهر وهو العقل وختم على اشرف الموجودات وهو العاقل . ففائدة الخلق هو الانسان لا غير[1] .

واذا عرفتَ هذا فاعلم ان الانسان هو العالم الاصغر . . . بكل قوةٍ يشارك صنفاً من الموجودات : بالحيواني يشارك الحيوانات ، وبالطبيعيّ يشارك النبات ، وبالانساني يوافق الملائكة .

(رسالة في ماهية الصلاة)

رضى الاول بالفيض

قد صحّ لنا ، في ما قدمناه من القول ، أن الواجب الوجود بذاته واحد ، وانه ليس بجسم ، ولا في جسم ، ولا ينقسم بوجه من الوجوه . فاذًا الموجودات كلها وجودها عنه ، ولا يجوز ان يكون له مبدأ بوجه من الوجوه ، ولا سبب : لا الذي عنه ، ولا الذي فيه او به يكون ، ولا الذي له ، حتى يكون لاجل شيء .

فلهذا لا يجوز ان يكون كونُ الكلِ عنه على سبيل قصدٍ منه

١) بعض المخطوطات تهمل : لا غير .

كقصدنا لتكوين الكل ، ولوجودِ الكل ؛ فيكون قاصدًا لاجل شيء غيره . وهذا ... يؤدي الى تكثّر ذاته ، فانه حينئذ يكون فيه شيء بسببه يقصد ، وهو معرفته وعلمه بوجوب القصد ، او استحبابه ، او خيرية فيه توجب ذلك ، ثم قصد ، ثم فائدة يفيدها اياه القصد ، ... وهذا محال .

وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع بان يكون وجودُ الكلِ عنه لا بمعرفة ، ولا رضى منه . وكيف يصحّ هذا ، وهو عقل محض يعقل ذاته ؟ فيجب ان يعقل انه يلزمه وجود الكل عنه ، لانه لا يعقل ذاته الا عقلًا محضاً ، ومبدأ اولًا ، وانما يعقل وجودَ الكلِ عنه على انه مبدأه ، وليس في ذاته مانع او كاره لصدور الكل عنه ، وذاته عالمةٌ بان كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير ، وان ذلك من لوازم جلالته المعشوقة له لذاتها ... فالاول راضٍ بفيضان الكل عنه .

(النجاة : ٤٤٨-٤٤٩)

قدم العالم

١ – ما الحادث والقديم ؟

يقال قديم للشيء اما بحسب الذات ، واما بحسب الزمان . فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة ، والقديم بحسب الزمان هو الذي لا اول لزمانه .

والمحدَث ايضاً على وجهين . احدهما هو الذي لذاته مبدأ هي به موجودة . والآخر هو الذي لزمانه ابتداء ، وقد كان وقتٌ لم يكن ، وكانت قبليةٌ هو فيها معدوم ، وقد بطلت تلك القبلية . ومعنى ذلك كله أنه يوجد زمانٌ هو فيه معدوم ، وذلك لان كلّ ما لزمانٍ وجوده بدايةٌ زمانية دون البداية الابداعية ، فقد سبقه زمان ، وسبقته مادة ، قبل

وجوده ، لانه قد كان لا محالة معدوماً فاما ان يكون عدمه قبل وجوده او مع وجوده . والقسم الثاني محال ، فبقي ان يكون معدوماً قبل وجوده. فلا يخلو اما ان يكون لوجوده قبل ، او لا يكون . فان لم يكن لوجوده قبل ، فلم يكن معدوماً قبل وجوده . وان كان لوجوده قبل ، فاما ان يكون ذلك القبل معدوماً او شيئاً موجوداً . فان كان شيئاً معدوماً فلم يكن له قبلٌ موجودٌ كان فيه معدوماً . وايضاً فان القبل المعدوم موجود مع وجوده . فبقي ان القبلَ ، الذي كان له ، شيءٌ موجود، وذلك الشيء الموجود ليس الآن موجوداً ، فهو شيء قد مضى وكان موجوداً ، وذلك اما ماهية لذاته وهو الزمان ، واما ماهية لغيره وهو زمانه، فيثبت الزمان على كل حال .

(النجاة : ٣٥٥-٣٥٦)

٢ – حدوث العالم تغيّر في الواجب

مبدأُ الكل ذاتٌ واجبة الوجود ، وواجب الوجود واجبٌ ان يوجد ما يوجد عنه ، والا فله حالٌ لم تكن ، فليس واجبَ الوجود من جميع جهاته . فان وضعت الحال الحادثة لا في ذاته ، بل خارجةً عن ذاته ، كما يضع بعضهم الارادة ، فالكلام على حدوث الارادة عنه ثابت أهو بالارادة، او طبعاً ، او لامر آخر ايّ امر كان . ومهما وضع امرٌ حدث ، بعد ان لم يكن ، فاما ان يوضع حادثاً في ذاته ، واما غير حادث في ذاته ، بل على انه شيءٌ مباينٌ لذاته ، فيكون الكلام فيه ثابتاً . وان حدث في ذاته ، كان ذاته متغيّراً ، وقد بيّن ان واجب الوجود بذاته واجبُ الوجود من جميع جهاته . وايضاً اذا كان هو ، عند حدوث المباينات عنه ، كما كان قبل حدوثها ، ولم يعرض البتة شيءٌ لم يكن ، وكان الامرُ على ما كان ولم يوجد عنده شيء ، فليس يجب ان يوجد عنه شيء ، بل يكون الامر والحال على ما كان . فلا بد من تميز لوجوب الوجود عنه ، او ترجيح

الوجود عنه بحادث متوسط لم يكن حين كان الترجيح للعدم عنه ، وكان التعطل عن الفعل حاله . وليس هـذا امراً خارجاً عنه . فاننا نتكلم في حدوث الحادث عنه نفسه ، بلا واسطةِ امرٍ يحدث فيحدث به الثاني ، كما يقولون في الارادة والمراد . والعقل الصريح الذي لم يكذب يشهد ان الذات الواحدة ، اذا كانت من جميع جهاتها كما كانت ، وكان لا يوجد عنها فيما قبل شيء ، وهي الآن كذلك ، فالآن ايضاً لا يوجد عنها شيء . فاذا صار الآن يوجد عنها شيء ، فقـد حدث في الذات قصدٌ ، او ارادة ، او طبع ، او قدرة وتمكن ، او شيء مما يشبه هذا لم يكن . ومن انكر هذا فقد فارق مقتضى عقله لساناً ، ويعود اليـه ضميراً . فان الممكن ان يوجد ، وان لا يوجد ، لا يخرج الى الفعـل ، ولا يترجح له ان يوجد ، الا بسبب .

(النجاة : ٤١٥–٤١٦)

٣ — لا وقت اولى من وقت

كيف يجوز ان يتميز في العدم وقتُ تركٍ ، ووقتُ شروعٍ ، وبما يخالف الوقت الوقت ؟ وايضاً اذ بان ان الحادث لا يحدث الا بحادث حالٍ في المبدأ ، فـلا يخلو اما ان يكون حدوث ما يحدث عن الاول بالطبع ، او عرض فيه غـير الارادة ، او بالارادة ، اذ ليس بقسري ولا اتفاقاً . فان كان بالطبع فقد تغير الطبع . او كان بالعرض فقد تغير العرض. وان كان بالارادة ، فلينزل انها حدثت فيه ، او مباينة له . بـل نقول : اما . . . المراد . . . فلمَ لم يوجد قبل ؟ اتراه استصلحه الآن ، او حدث وقته ، او قدر عليه الان ؟ ولا نعني فيما نقوله قول القائل : ان هـذا السؤال باطل ، لان السؤال في كل وقت عائد ، بل هذا سؤال حق ، لانه في كل وقت عائد ولازم .

(النجاة : ص ٤١٨)

الواجب غني جواد

أتعرف ما الغنيّ ؟ الغنيّ التام هو الذي يكون غيرَ متعلق بشيء خارج عنه في امور ثلاثة : في ذاته ، وفي هيئات متمكنة من ذاته ، وفي هيئات كمالية اضافية لذاته . . .

اعلم ان الشيء الذي انما يحسن به ان يكون عنـه شيء آخر ، ويكون ذلك اولى واليق من ان لا يكون ، فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولى واحسن مطلقاً . . . فهو مسلوب كمال ما . . .

فما اقبح ما يقال من ان الامور العالية تحاول ان تفعل شيئاً لما تحتها لان ذلك احسن بها ، . . . وان الاول الحق يفعل شيئاً لاجل شيء ، وان لفعله لِميّةً . . .

أَتعرف ما الجود ؟ الجود افادة ما ينبغي لا لعوض . . . فمن جـاء ليشرف ، او ليحمَد ، او ليحسُن ما يفعل فهو مستعيض غير جواد. فالجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوائد لا لشوقٍ منه ، وطلب قصديّ لشيء يعود اليه . . .

اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه لا مدخل له في ان يختاره الغنيّ ، الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن يُنزّهـه ويمجّده ويزكّيه ، ويكون تركه يُنقص منه ويثلمه . وكل هـذا ضد الغنى .

لا تجد ان طلبتَ مَخلصاً الا ان تقول : ان تمثُّل النظام الكلي في العلم السابق ، مع وقته الواجب اللائق ، يفيض منه ذلك النظام عـلى ترتيبه ، في تفاصيله ، معقولا فيضانه . وذلك هو العناية .

(الاشارات : ١٥٨-١٦٠)

العناية والشر

وخليق بنا ، اذ بلغنا هذا الموضع ، ان نحقق القول في العنـاية . ولا شك انه قد اتضح لك ، فيما سلف لنا بيانه ، ان العلل العالية لا يجوز ان تعمل ما تعمل من العنـاية لاجلنا . او تكون بالجملة يهمها شيء ، ويدعوها داعٍ ، ويعرض عليها ايثار . ولا لك سبيل الى ان تنكر الآثار العجيبة في تكوّن العالم واجزاء السماويّات ، واجزاء النبات والحيوان ، مما لا يصدر ذلك اتفاقاً ، بل يقتضي تدبيراً ما . فيجب ان تعلم ان العناية هي كون الاول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير ، وعلةً لذاته للخير والكمال بحسب الامكان ، وراضياً به على النحو المذكور ، فيعقـل نظام الخير على الوجه الابلغ في الامكان ، فيفيض عنه ما يعقله نظاماً ما، وخيراً على الوجه الابلغ الذي يعقله ، فيضاناً على اتم تأدية الى النظـام بحسب الامكان . فهذا هو معنى العناية .

واعلم ان الشر على وجوه : فيقال شر لمثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه في الخلقة ، ويقال شر لما هو مثل الالم والغم . . .

وجميع اسباب الشر انما يوجد فيما تحت فلك القمر ، وجملة ما تحت القمر طفيف بالقياس الى سائر الوجود كما علمت .

ثم ان الشر انمـا يصيب اشخاصاً ، وفي اوقات ، والانواع محفوظة . وليس الشر الحقيقي يعم اكثر الاشخاص . . .

ومع ذلك فان وجود ذلك الشر في الاشياء ضرورة تابعة للحاجـة الى الخير ، فان هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد وتنفعل عن الغالب، لم يمكن ان تكون عنها هذه الانواع الشريفة . ولو لم يكن النار منها بحيث اذا تأدت بها المصادمات الواقعة في مجرى الكل على الضرورة الى ملاقاة رداء رجل شريف وجب احراقه ، لم تكن منتفعاً بها النفع العام.

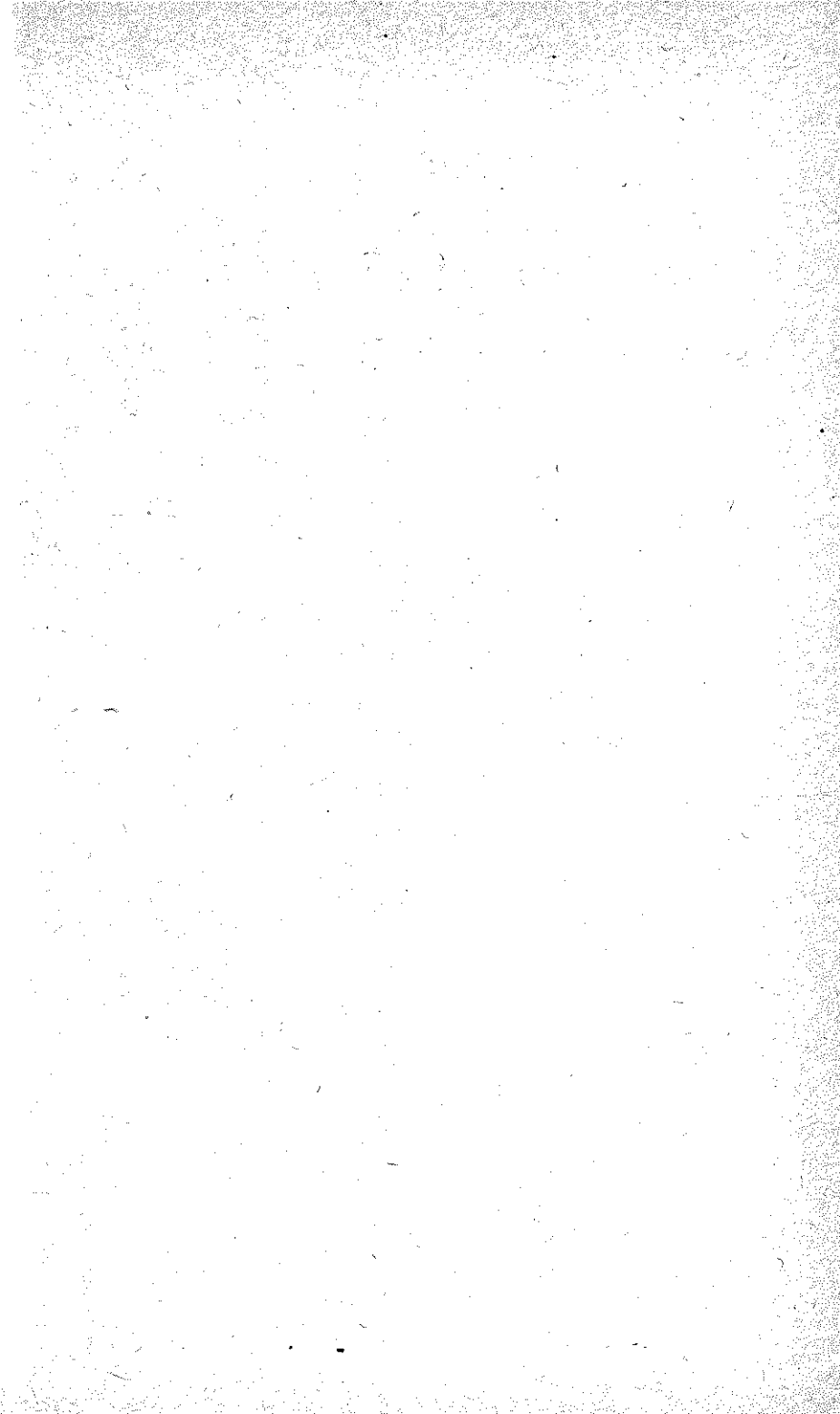
فوجب ضرورة ان يكون الخير الممكن في هذه الاشياء انما يكون خيراً بعد ان يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه، ومعه. وافاضته الخير لا يوجب ان يترك الخير الغالب لشر يندر، فيكون تركه شراً من ذلك الشر، لان عدمَ ما يمكنُ في طباع المادّة وجودُه، اذا كان عدمين، شرٌّ من عدمٍ واحد. ولهذا ما يؤثر العاقل الاحتراق بالنار، بشرط ان يسلم منها حياً، على الموت بلا ألم. فلو ترك هذا القبيل من الخير لكان يكون ذلك شراً فوق هذا الشرّ الكائن بايجاده، وكان في مقتضى العقل المحيط بكيفية وجوب الترتيب في نظام الخير ان يعقل استحقاق مثل هذا النمط من الاشياء وجوداً مجوزاً ما يقع معه من الشر ضرورة فوجب ان يفيض وجوده.

فان قال قائل: وقد كان جائزاً ان يوجِد المدبّرُ الاول خيراً محضاً مبرّاً عن الشر، فيقال: هذا لم يكن جائزاً في مثل هذا النمط من الوجود. وان كان جائزاً في الوجود المطلق. على انه ان كان ضرب من وجود المطلق مبرأً فليس هذا الضرب، وذلك مما قد فاض عن المدبر الاول، ووجد في الامور العقلية والنفسية والسماوية؛ وبقي هذا النمط في الامكان، ولم يكن ترك ايجاده لاجل ما قد يخالطه من الشر الذي اذا لم يكن مبدأه موجوداً اصلاً، وتُرِك لئلا يكون هذا الشر، كان ذلك شراً من ان يكون هو. فكونه خير الشرين. ولكان ايضاً يجب ان لا توجد الاسباب الجزئية التي هي قبل هذه الاسباب، التي تؤدي الى الشر بالعرض، فان وجود تلك مستتبع لوجود هذه، فكان فيه اعظم خلل في نظام الخير الكلي . . .

فما كان يحسن ان تُترك المنافع الاكثرية والدائمة لاغراض شرّية اقلية. فأُريدت الخيرات الكائنة عن هذه الاشياء ارادةً اولية، على الوجه الذي يصلح ان يقال ان الله تعالى يريد الاشياء، ويريد الشر ايضاً

على الوجه الذي بالعرض ، اذ علم انه يكون ضرورة ، فلم يعبأ به . فالخير مقتضى بالذات ، والشر مقتضى بالعرض ، وكل بقدر . وكذلك فان المادة قد علم من امرها انها تعجز عن امور ، وتقصر عنها الكمالات في امور ، لكنها يتمّ لها ما لا نسبةَ له كثرةً الى ما يقصر عنها . فاذا كان كذلك فليس من الحكمة الالهية ان تترك الخيرات الثابتة الدائمة والاكثرية لاجل شرور في امور شخصية غير دائمة ...

فان قال قائل : ليس الشر شيئاً نادراً او اقليًّا ، بل هو اكثريّ . فليس كذلك : بل الشر كثير ، وليس باكثريّ . وفرق بين الكثير والاكثريّ . فان ههنا اموراً كثيرة هي كثيرة ، وليست اكثرية ، كالامراض فانها كثيرة وليست اكثرية. فاذا تأملت هذا الصنف الذي نحن في ذكره من الشر ، وجدته اقل من الخير الذي يقابله ، ويوجد في مادته فضلًا عنه بالقياس الى الخيرات الاخرى الابدية .

(النجاة : ٤٦٦-٤٧٦)

فلاسفة العرب

سلسلة دراسات ومختارات

ظهر منها :

١ — ابن الفارض (طبعة ثالثة)
٢ — ابو العلاء المعري (طبعة ثانية)
٣ — ابن خلدون (طبعة ثانية)
٤ — الغزالي : في جزئين (طبعة ثانية)
٥ — ابن طفيل (طبعة ثانية)
٦ — ابن رشد : في جزئين (طبعة ثانية)
٧ — اخوان الصفاء (طبعة ثانية)
٨ — الكندي
٩ — الفارابي : في جزئين

تمّ طبع هذا الكتاب

في الخامس عشر من شهر كانون الاول

سنة ١٩٥٥

٥٥ - ١٢ - ١٥ — ٥ / ٢٤٧٩

المستودع الوحيد المكتبة الشرقية، ساحة النجمة - بيروت

١٠٠ غ. ل.

الجزء الثاني

دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)
ص.ب: ٩٤٦، بيروت - لبنان

دارالمشرق (المطبعة الكاثوليكية)
ص.ب: ٩٤٦ ، بيروت - لبنان

مجموعة منوّعة من منشوراتنا اللغوية والفلسفية

معاجم :

المنجد في اللغة والادب والعلوم
(الطبعة التاسعة عشرة معاد النظر فيها ومزيد عليها)

المنجد الأبجدي
(على الطريقة الابجدية الكاملة)

منجد الطلاب
(طبعة جديدة منقحة ومزيد عليها)

المنجد المصوّر
(١٨٦ كلمة مشروحة مع ٣٢ لوحة ملونة)

كتب فلسفية :

ابن رشد ، كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال
قدم له وعلق عليه الدكتور البير نصري نادر

الامام أبو حامد الغزالي ، تهافت الفلاسفة
عن النص الذي اتبعه الأب بويج . قدم له ماجد فخري

ابو نصر الفارابي ، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين
قدم له وحققه الدكتور البير نصري نادر

ابو نصر الفارابي ، كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة
قدم له وحققه الدكتور البير نصري نادر

ابو نصر الفارابي ، كتاب السياسة المدنية
حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور فوزي متري نجار

كتاب اثبات النبوات لأبي يعقوب السجستاني
تحقيق عارف تامر

التوزيع : **المكتبة الشرقية** ، ساحة النجمة ، ص. ب. ١٩٨٦ ، بيروت — لب

يوحنا قمير

ابن سينا

دراسة - مختارات

الجزء الثاني

طبعة ثانية منقحة

دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)
ص.ب: ٩٤٦، بيروت - لبنان

ابن سینا بین تلامذته

عرضنا ، في الجزء الاول ، ما يتصل بسيرة ابن سينا وتآليفه، ثم عرضنا نظرياته في المنطق ، والله ، والخلق .
ونعرض، في هذا الجزء، نظرياته في النفس، والسياسة .

النفس

ابن سينا اكثر فلاسفة العرب ابحاثاً في النفس ، وأعنى بها موضوعاً طرقه . واننا ندرس معه المسائل التالية :

١ — مصدر النفس ووحدتها

امتزجت العناصر الاربعة — الماء والهواء والتراب والنار — وجدّ في المزاجات استعداد لقبول صور جديدة ، ففاضت هذه الصور من العقل الفعال ، وكانت اجسام جديدة .

ثم حدث من العناصر والاجسام مزاجات اكثر اعتدالا من المزاجات السابقة ، فكان النبات ، ثم الحيوان .

ثم حدث مزاج اكثر اعتدالا ايضاً ، ففاضت عليه النفس الناطقة ، وكان الانسان .

فمصدر النفس الانسانية اذاً العقل الفعال ، فاضت عنه حين استعد البدن لقبولها .

•

ينتج مما سبق ان النفس لم توجد قبل البدن ، كما علّم افلاطون بل حدثت معه . وما نحن في حاجة الى الاستنتاج ، فابن سينا قد

افرد فصلاً في كلٍّ من كتابي الشفاء[1] والنجاة لاثبات هذا الحدوث، وقد اثبته ببرهان هذه خلاصته : الماهيات الجسمانية المحسوسة تتعدد بتعدد المادّة ، وما ينتج عن هذه المادة من تباين في المكان والزمان. اما الماهيات الروحانية المجردة فلا تتعدد الا اذا تعددت انواعها . والحال ان النفوس الانسانية — وهي ماهيات مجرّدة — متفقة في النوع ، يستحيل وجودها متعددة قبل حلولها في البدن . ولا سبيل الى القول بان النفس الانسانية واحدة بالعدد ، لانه يمتنع ان تنقسم هذه النفس لتحل في الابدان الكثيرة ، او ان تظل واحدة وتتعدد الابدان . اذاً يمتنع وجود النفس قبل البدن ، سواء قلنا بتعدد النفوس او بوحدتها .

ورأي ابن سينا ، في هذه المسألة ، لم يتطور ، لاننا نجد في كتاب الاشارات — وهو آخر كتبه — ما نجده في كتابي النجاة والشفاء من القول بفيض النفوس عن العقل الفعّال في نهاية الفيض[2]. واذاً لا نضلنّ في فهم قصيدة ابن سينا في النفس ، وفي ما توهم ابياتها من وجود للنفس سابق للبدن، فان هــذه القصيدة رمزية غامضة ، ويجب ان نؤولها تأويلاً يتفق والنصوص النثرية الواضحة ، لا ان نعكس الآية[3] .

٢ — قوى النفس ووحدتها

النفس في الانسان ذاتٌ واحدة ، ولها قوى كثيرة[4] . من هذه القوى ما هو مشترك بين الانسان والنبات او بينه وبين الحيوان ،

---

١) الشفاء : ٢ : ٣٥٣
٢) المختارات : ص ٥٨
٣) انظر هذا التأويل في المختارات : ص ٤٢
٤) النجاة : ٣١٠

ومنها ما هو خاص به ، ولهذا يقال ان للانسان ثلاث نفوس ، نباتية ، وحيوانية ، وناطقة . وما تعددت النفوس وتميّزت ، ولكن تعددت القوى في النفس الانسانية الواحدة . فما هي هذه القوى ؟

في النفس الانسانية قوى النفس النباتية ، اي قوى الغذاء ، والنمو ، والتوليد .

وفيها ايضاً قوى النفس الحيوانية ، اي انها تتحرك بالارادة ، وتدرك الجزئيات . اما حركتها فسببها شهوة تطلب نافعاً او لذيذاً ، وغضب يدفع ضارًا او مفسدا . واما ادراكها الجزئيات فعن قوى منها ظاهرة ، وهي الحواس الخمس — البصر ، والسمع ، والشم ، والذوق ، واللمس[1] — ومنها باطنة وهي الحس المشترك او فنطاسيا ، والمصوّرة او الخيال ، والمتخيلة (وتدعى في الانسان المفكّرة) ، والوهم ، والحافظة الذاكرة . وسنعود على وظائف هذه القوى .

وآخر ما في النفس الانسانية واسماه القوة الناطقة اي العقل . والعقل اثنان : عقل عملي يرى في الامور الجزئية ما هو خير او نافع ليطلبه ، وما هو شر او ضار ليدفعه ، وعقل نظري يدرك الكليات ، ويبحث عن الحق ، وهو اهم .

٣ — معرفة النفس

المعرفة نوعان : حسية مشتركة بين الانسان والحيوان ، وعقلية خاصة بالانسان . والفرق بينهما ان الاولى تدرك صورة محسوسة او معنىً متصلاً بمحسوس ، اما الثانية فتدرك صورة كلية مجردة من لواحق المادة ، من كم وكيف واين .

---

١) ولا يستبعد ابن سينا ان يكون اللمس جنساً لقوى اربع تميز بين الحار والبارد ، والرطب واليابس ، والصلب واللين ، والخشن والاملس .

١ – المعرفة الحسية :

قوى هذه المعرفة حواس ظاهرة وباطنة .
اما الظاهرة فالحواس الخمس ، وفيها تنطبع صور المحسوسات .
واما الباطنة فخمس ايضاً وهي :

١ – الحس المشترك أو فنطاسيا :

الحس المشترك يقبل صور المحسوسات ، ويحسّ بها ، ويجمع بينها ويميّز : « هذه القوة هي التي تسمى الحس المشترك ، وهي مركز الحواس ... وهي بالحقيقة التي تحس . »[1] ويحس ايضاً بالصور اذا طفت عليه من داخل .

٢ – المصوّرة أو الخيال :

قوة القبول غير قوة الحفظ ، فالماء يقبل نقش اليد ولا يحفظه ، والشمع يقبل ويحفظ . لهذا الحسّ المشترك يقبل صور المحسوسات ، والمصوّرة تحفظها .

ان المصورة خزانة الصور ، وهي قوة حفظ فقط ، لا تدرك ولا تحكم ، لا تفصّل ولا تركّب .

من المصورة قد تطفو صور على الحس المشترك ، فنرى اشباحاً ، ونسمع اصواتاً ، وذلك لان الحس المشترك يحس بالصورة احساساً واحداً سواء وردت من خارج او من داخل : « ان الاثر المدرَك من الوارد من خارج ومن الوارد من داخل هو ما يتمثل في الحس المشترك ، وان يختلف بالنسبة . واذا كان المحسوس بالحقيقة هو ما يتمثل ، فاذا تمثل كان حاله كحال ما يرد من خارج . لهذا ما

١) الشفاء : ١ : ٣٣٣

يرى الانسان المجنون والخائف والضعيف والنائم اشباحاً قائمة كما يراها في حال السلامة بالحقيقة ، ويسمع اصواتاً كذلك . »[1]

٣ — الوهم :

يدرك الوهم في المحسوسات معاني جزئية غير محسوسة . ان الشاة ، مثلاً ، لا تدرك بالحس من الذئب سوى الشكل واللون ، اما كونه ضارًّا مهروباً منه فمعنى لا يدركه الحس ، ويدركه الوهم .

ويختلف ادراك الوهم هذا عن ادراك العقل : انه ليس ادراكاً لمعنى كليّ مجرّد عن لواحق المادة ، بل هو ادراك لمعنى جزئي متعلق بصورة محسوسة . العقل يدرك ضرر الذئب ، اما الوهم فيدرك هذا الذئب الضارّ او ذاك .

ولكن كيف ينال الوهم معنى غير محسوس ؟ ينسب ابن سينا ذلك الى الهامٍ فائض على الكل من الرحمة الالهية . فبقوة هذا الالهام يرى الوهم ما ينفع وما يضر . والوهم هو الحاكم الاكبر في الحيوان ، وارقى قوى الادراك فيه .

٤ — الحافظة الذاكرة والمتذكرة :

تحفظ الحافظة ما ادركه الوهم من المعاني الجزئية ، كما تحفظ المصورة ما احسّ به الحس المشترك من الصور المحسوسة . وهي ايضاً تستعيد هذه المعاني وتذكرها . ويرى ابن سينا ان الذكر التلقائي مشترك بين الانسان والحيوان ، اما الذكر — وهو الاحتيال لاستعادة ما اندرس — فأمر خاص بالانسان .

---

١) الشفاء : ٢ : ٣٣٥–٣٣٦

٥ – المتخيّلة أو المفكّرة[1]:

للمتخيّلة افعال ثلاثة : الاستعادة ، والابداع ، والمحاكاة .

اما الاستعادة فتكون بان تكبّ المتخيلة على خزانتي المصوّرة والحافظة تستعرض ما فيهما من صور او معان جزئية ، وذلك وفقاً لقوانين معيّنة : « من شأن القوة المتخيلة ان تكون دائمة الانكباب على خزانتي المصورة والذاكرة ، ودائمة العرض للصور ، مبتدئة من صورة محسوسة او مذكورة ، منتقلة منها الى ضدّ ، او نِدّ ، او شيء هو منها بسبب . وهذه طبيعتها . »[2] فقوانين الاستعادة ، كما يظهر من النص ، ثلاثة اشار اليها ارسطو في كتاب الذكر والتذكر ، واثبتها علم النفس الحديث كقوانين لتداعي الصور والمعاني هي : قانون التضاد ، وقانون التشابه ، وقانون التجاور .

واما الابداع فيكون بان تتسلط المتخيلة على الصور المخزونة في المصوّرة ، وعلى المعاني المخزونة في الحافظة ، فتفصل بينها وتركّب . انها تفصل الصور بعضها عن بعض ، والمعاني الجزئية بعضها عن بعض ، ثم تركّب صورة مع صورة ، ومعنى مع معنى ، وصورة مع معنى .

واما المحاكاة فتتم باستعادة المتخيلة صورًا تشبه صورًا اخرى ، او تشبه معاني . واهم ما تكون المحاكاة حين تفيض معقولات من العقل القدسي « فتحاكيها المتخيلة بامثلة محسوسة ومسموعة من الكلام »[3] .

---

١) تأتي المتخيلة ثالثة بعد المصورة ، انما نبحثها خامسة نظراً لاستعمالها باقي القوى .

٢) الشفاء : ١ : ٣٣٦

٣) مختارات : ص ٥٣ .

وهكذا تكون المتخيلة ، في نظر ابن سينا – كما هي في نظر العلم الحديث – مستعيدة للصور ، ومبتدعة ، ومحاكية .

ـه

انتهينا من سرد قوى الحس الباطنة ، ومن تحديد وظائفها ، ولنقل كلمة عامة فيها .

ان ابن سينا يعيّن لهذه القوى اماكن في تجاويف الدماغ ، فالحس المشترك والمصورة في التجويف المقدم من الدماغ ، والمتخيلة والوهم في التجويف الاوسط ، والحافظة في التجويف المؤخر . وتحديد اماكن في الدماغ لهذه القوى حصل عن « ان الفساد اذا اختصّ بتجويف اورث الآفة فيه . »

وليس ابن سينا مبتكراً في هذه المسألة ، فقبله قسموا الدماغ الى تجاويف ، وعينوا لقوى النفس اماكن[1] .

وان ابن سينا – شأن اكثر الفلاسفة القدماء – قد بالغ في تعديد القوى ، وبالغ في تفصيل الوظائف[2] .

---

١) ان بوزيدونيوس (Posidonius) – وهو من اطباء القرن الرابع – ربط التخيل بالجزء الامامي من المخ ، والعقـل بأوسطه ، والذاكرة بمؤخره . وتيموسيوس (Themisius) معاصره جعل مركز الاحساس في التجويفين الاماميين ، ومركز العقل في التجويف الاوسط ، ومركز الذاكرة في التجويف الاخير .

٢) ان المصورة لا تستطيع ان تحفظ الصور دون ان تقبلها، فلم حسّ مشترك يقبل الصور ؟

ثم ان المصورة والحافظة تقومان بوظيفة متماثلة – الحفظ – فلم لا تحفظ المصورة صور المحسوسات وما يتصل بها من نفع او اذى ؟

ثم ان المتخيلة تعمـد الى خزانتي المصورة والحافظة لتستعيد صور المحسوسات ومعانيها الجزئية ، فلم لا تقوم هي بالحفظ ثم بالاستعادة والابداع ؟

يمتاز الانسان بالعقل ، والعقل بادراك المعنى الكلي ، اي المعنى الذي تجرد من لواحق المكان والزمان ، وصحّ اطلاقه على كثيرين متفقين بالنوع .

يرى ابن سينا ان نوعاً من التجريد قامت به القوى الحسية : الحواس الظاهرة لا تدرك المحسوس الا اذا كان حاضراً ، اما المصورة فتحفظه حتى بعد غيابه ، والوهم يدرك فيه معنى غير محسوس ، وان متصلاً بصورة محسوسة . ولكنه العقل وحده يدرك الصورة الكلية مجردة عن لواحقها المحسوسة ، فمن اين يأتي بهذه الصورة ، وكيف يتم ادراكه ؟

ان الصورة الكلية موجودة بالقوة في الصورة المحسوسة ، فاذا اشرق العقل الفعّال نوره على صور المحسوسات جرّدها من لواحقها المادية ، وحوّلها معقولات .

على ان العقل البشري لا يدرك هذه المعقولات المجرّدة نفسها ، بل يدرك معقولات مثلها تفيض عليه من العقل الفعال ، كلما استعد لذلك .

وبما ان هذا الاستعداد متنوع متفاوت ، فقد قسم ابن سينا العقل البشري الى مراتب :

١ — **العقل الهيولاني** : هو العقل قبل ايّ ادراك .

٢ — **العقل بالملكة** : هو العقل الهيولاني الذي باستعداد فطري عام لكل الناس يتصل بالعقل الفعال ، ويقبل منه فيض المعقولات الاولى[١] .

---

١) هي المعقولات التي يقع بها التصديق لكل احد ، ويشعر المصدّق بها انه لم يخلُ عن ذاك التصديق البتة ، مثل اعتقادنا ان الكل اكبر من الجزء ، والاشياء المساوية لشيء واحد متساوية .

٣ — **العقل بالفعل** : هو العقـــل بالملكة ، الذي استكمل استعداده الفطري بالفكرة والتعلم ، ففاضت عليه من العقل الفعّال المعقولات الثواني .

٤ — **العقل المستفاد** : هو العقل بالفعل ، اذا اتصل مجدداً بالعقل الفعال ، واستحضر ما عقله اولاً ، يدركه ويطالعه ، وهو بالذاكرة اشبه .

٥ — **العقل القدسي** : هو العقل الهيولاني ، اذا خُصّ باستعداد فطري فائق ، غير عام لكل الناس ، وقبل من العقل الفعال — قبل اي فكرة او تعلّم — فيض المعقولات الثواني . هذا العقل اعلى مراتب العقول ، ويسمّى استعداده الخاص حدساً ، وهو اصل لكل تعليم[1] ، ومن خواصّ الانبياء .

يبدو مما تقدم ان للمعرفة العقلية ثلاثة مبادئ :

١ — **الصورة المحسوسة** : من هذه الصورة يجرد العقل الفعال المعنى الكلي . على ان عقلنا لا يدرك هذا المعنى الكلي نفسه ، بل يدرك معنى مثله يفيض عليه من العقل الفعّال .

٢ — **العقل الفعّال** : يُفيض المعقولات كلما استعدّ عقلنا لذلك.

٣ — **العقل الهيولاني** : يقبل المعقولات من العقـــل الفعّال عند استعداده لقبولها . وهذا الاستعداد منه فطري عام تحصل به المعقولات الاولى (العقل بالملكة) ، ومنه فطري خاصّ تحصل به اسمى المعقولات البشرية (العقل القدسي) ، ومنه ما يتم بالتعلم والفكرة وتكتسب به المعقولات الثواني (العقل بالفعل) . اما العقل المستفاد فهو العقل بالفعل اذا استعاد ما عقل ، وتأمل ما استعاد .

---

١) المختارات : ص ٥٢—٥٤

٤ — روحانية النفس

فينا نفس روحية ، ولابن سينا على ذلك براهين :

١ — النفس محلّ المعقولات :

ان المعقولات بسيطة غير قابلة للانقسام . فاذا فرضنا النفس ، محلّ المعقولات ، جسماً ، ثم قسّمنا هذا المحل الى اجزاء ، لا نهاية لعددها بالقوة ، استحال تقسيم المعقول معه ، واستحال وجوده كاملاً في كل الاجزاء . اذاً «محل المعقولات ليس بجسم»[١] ، بل هو روحي بسيط .

٢ — النفس تدرك معقولات لا نهاية لعددها بالقوة :

تعقل النفس معقولات لا نهاية لها بالقوة . والجسم لا يقوى على ذلك . اذاً ليست النفس جسماً[٢] .

٣ — النفس تدرك دون آلة جسدية :

لا تدرك النفس بآلة ، لانها تدرك ذاتها ، وتدرك انها تدرك ، وتدرك آلتها ، والحسّ لا يقوى على ذلك .

ولا تدرك النفس بآلة ، والاّ لاضعفها ادراك الامور الشاقة ، وادامة الادراك ، كما يعرض للحواس . والامر فيها بالعكس .

ولا تدرك النفس بآلة ، والا لضعفت حين يضعف البدن . والحال ان البدن يقف عن النموّ في الاربعين ، ثم يبدأ فيه الانحلال ، بينما العقل يتابع نموه ، ويوالي نضجه[٣] .

---

١) المختارات : ص ٥٤ .

٢) المختارات : ص ٥٦ — من عيون الحكمة : ص ٢٥

٣) ولا نخدعن بما يعرض للعقل في حال الشيخوخة والمرض : ان للنفس ، في نظر ابن سينا ، فعلاً بالقياس الى البدن ، وهو سياسته ، وفعلاً بالقياس الى ذاتها وهو التعقل . وهذان الفعلان متعاندان ، متمانعان ، اذا شغل النفس احدهما انصرفت عن الآخر . وان البدن ، اذا شاخ او مرض ، استقل بعناية النفس وصرفها كلها اليه.

٤ ــ النفس هي أنا :

النفس هي ما يشير اليه الانسان حين يقول أنا . وهذا الأنا ليس جسماً ، ولابن سينا على ذلك براهين :

اولاً : يتبدل البدن مع العمر ، ففي مدة عشرين سنة لا يبقى شيء من اجزائه . اما انا ــ او النفس ــ فاظل واحداً في جميع اطوار عمري ، ثابتاً رغم تغيّر بدني ، متذكراً اموراً كثيرة من حداثتي .

ثانياً : اذا استحضر الانسان ذاته ، فقال فعلت كذا وكذا ، يكون غافلاً في مثل هذه الحالة ، عن جميع اجزاء بدنه .

والحال ان المعلوم بالفعل غير ما هو مغفول عنه .

اذاً ذات الانسان مغايرة لبدنه .

ثالثاً : ان الانسان ينسب الى نفسه افعالاً متباينة ، فيقول مشيت ، وتكلمت ، وفكّرت . فالشيء الجامع لكل هذه الافعال ليس جسماً ، بل روح[١] .

رابعاً : ان يرجع الانسان الى نفسه يرَ له ذاتاً لا يغفل عنها ، مهما تبدلت احواله ، حتى في حال سكره او نومه .

وهذه الذات ــ او الأنا ــ ليست جسماً ، لاني قد اجهل جسمي ، وكلّ جسم ، واظلّ ادرك ذاتي :

تصور نفسك خُلقتَ كاملاً تهوي في خلاء ، لا تمسّ جسماً ، ولا تماسّ اعضاؤك ، فانك لا تدرك شيئاً جسمانياً ، وتدرك ذاتك .

فهذه الذات غير الجسم[٢] .

---

١) المختارات : ص ٥٨

٢) الشفاء : ٢ : ٢٨١-٢٨٢

الاشارات ١١٩-١٢٠

وقد ورد هذا البرهان عند ديكارت على الشكل التالي :

حين دققت في النظر لأعرف ما انا ، رأيتني قادراً على ان اتجاهل وجود جسدي ،

٥ ــ خلود النفس

ما يحل بالنفس بعد الموت ؟
انها لا تعود الى بدن آخر : لا تناسخ للنفوس[1] .
وانها لا تموت بموت الجسد ، ولا تفسد، بل تظل ابدية خالدة .
ونورد لابن سينا برهانين على هذا الخلود :

١ ــ النفس روحية ، فهي خالدة :

النفس روحية . وكل روحي بسيط غير قابل للفساد . فالنفس لا تفسد ، ولا تفنى .

٢ ــ لا تفسد النفس مع البدن ، لأنها ليست صورة منطبعة فيه :

ليست النفس صورة منطبعة في البدن ، بل صورة مفارقة ، علاقتها به علاقة السائس بالمسوس ، والعامل بالآلة .
ان علاقة النفس بالبدن علاقة عرضية ، فلا تبطل ببطلان هذه العلاقة[2] .

ووجود اي عالم اكون فيه او مكان ، ولكن لا اقدر ان اتجاهل كوني موجوداً . لا بل كان وجودي هذا يتضح ويتأكد قدر ما كنت احاول الشك في حقيقة سائر الاشياء .
اما حين كنت اتوقف عن التفكير ، فما كان يبقى لي اقل دليل على وجودي... وبالتالي عرفت اني جوهر كل ماهيته او طبيعته أن يفكر . وهو مستغن في وجوده عن اي مكان ، وعن اي شيء مادي ، حتى ان هذا « الانا » ، اي النفس ، الذي به انا ما انا ، هو مغاير كل المغايرة للجسد ، بل هو اسهل معرفة منه .
(من كلام في الطريقة)

١) النجاة : ٣٠٩-٣١٠
٢) لكل جسم ، في نظر ابن سينا ، صورتان : صورة جسمية ، وصورة جوهرية. الصورة الجسمية واحدة في كل الاجسام ــ شأنها شأن الهيولى ــ لكنها لا تكفي لوجود الجسم بالفعل ، بل هي تعده لقبول الصورة الجوهرية المقومة ، وقبول الوجود : « ان الجسم لا يستكمل له وجود لمجرد الصورة الجسمية ، ما لم تقرن به صورة اخرى.»

٦ ـ معاد النفس ـ حريتها

في معرض حديثه عن معاد النفس، يتحدث ابن سينا عن معاد البدن ايضاً ، ولنعرض رأيه في الاثنين :

ا ـ المعاد الجسماني

يرى ابن سينا ان العقل عاجز عن اثبات المعاد الجسماني ، اي اثبات بعث الابدان ، وما ينتظر الابدان من نعيم حسي في الجنة ، او ألم جسماني في الجحيم . وهو يرى ان هذا المعاد بسطته « الشريعة الحقة »[1] ، ولا سبيل الى التصديق به الا عن طريق النبوة .

ان ابن سينا لا ينكر صراحة معاد الاجسام ، بل يحيل فقط على العقل اثباته، ويرى ان يؤمن المسلم بما يعلّمه الدين .

على اننا نرى ـ مع الغزالي ـ انّ ابن سينا ما اعتقد هذا المعاد:

(النجاة : ٤٦٤) .

اما الصورة الجوهرية فهي تختلف من جسم الى جسم ، وبها يتم الوجود للجسم، ويتميز جسم عن جسم .

ولأن الصورة الجوهرية لا توجد الا مقترنة بهيولى ، كما لا توجد هيولى دون صورة، نفى ابن سينا ان تكون النفس صورة مقومة للبدن ، منطبعة فيه : « ان النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجوه ، فلا يكون اذاً البدن متصوراً بصورة النفس . » (النجاة : ٣٠٣-٣٠٤) .

ان ابن سينا قد يدعو احياناً النفس صورة البدن ، ولكن لا على انهـا صورة منطبعة فيه ، بل على انها صورة مفارقة كآلة .

وهو يؤثر ان تدعى النفس كمال البدن ، لا صورته ، لانه اذا كانت كل صورة كمالاً ، فليس كل كمال صورة . وبالتالي يحدد النفس هكذا : « هي كمال اول لجسم طبيعي آلي ، من جهة ما يفعـل الافعال الكائنة بالاختيار الفكري ، والاستنباط بالرأي ... » (النجاة : ٢٥٨) . هي كمال اول لانه بها يصبح الانسان نوعاً انسانياً بالفعل ، اما ما يتبع النوع ، كالاحساس والروية ، فكمال ثان . وهي كمال لجسم طبيعي ، لا لجسم صناعي كالسرير والكرسي. وهذا الجسم هو آلة النفس في ما تأتي من افعال ، اخصها التفكير والاختبار .

[1]) النجاة : ٤٧٧

اولاً : لانه حين يتحدث عن تعليم النبي للعامة ، يرى ان يضرب لهم في امر المعاد الامثال ، ويفهمهم بالرموز والاشارات[1] . فان كان ما جاء في وصف المعاد امثالاً ورموزاً ، فحقيقة المعاد غير ما تعنيه الامثال ، غير جسمانية .

ثانياً : لان العالم ، في نظر ابن سينا ، لا نهاية لوجوده ، وبالتالي لا نهاية لوجود الانسان على الارض ، وعقيدة البعث تفترض للانسان نهاية .

ان ابن سينا ما اعتقد المعاد الجسماني ، ولكنه لم يجرؤ على البوح برأيه ، فلم ينكره مباشرة ، بل استنتاجاً .

ب — المعاد الروحاني

في قدرة العقل ، بعد ان اثبت خلود النفس ، تحديد سعادتها وشقائها في الآخرة ، والحكماء اعنى بهذه السعادة والشقاء .

سعادة النفس الناطقة في تحصيلها كمالها الملائم ، وشقاؤها في فوات هذا الكمال . وكمال النفس الملائم هو ان تعرف الوجود ، وترى ما فيه من نظام ، وتشاهد الله مبدعه ، الخير المطلق والجمال الحق .

على ان هذه المعرفة لا تتمّ للنفس اذا انغمست في علائق البدن ، وطغت عليها امياله ، لان ذلك يشغلها عن طلب معشوقها ، وبالتالي تصبح الفضيلة عاملاً في بلوغ الكمال .

بعد هذه المقدمات ، يقسم ابن سينا النفوس الى طوائف :

١ — **النفس العالمة الفاضلة** : هي النفس التي صلحت اخلاقها ،

---

١) المختارات : ص ٧٢

وبلغت من المعرفة حداً . وهذا الحد هو ، على التقريب ، ان تعرف النفس المبدأ الاول ووحدته ، وعلمه الذي لا يتغير ، وتعرف ما صدر عنه من موجودات ، وترتّب من نظام . هذه النفس تسعد الى الابد بمشاهدة الله .

٢ — **النفس العالمة الفاسقة** : هي النفس التي حصّلت كمالها العقلي الضروري ، وحصلت لها ، في الوقت نفسه ، هيئاتٌ رديئة . ان هذه النفس ، اذ تفارق البدن ، يحدث فيها نزاع بين ما جمعت من اضداد ، ويكون ذلك عذاباً لها . على انه عذاب يطهّرها ، فلا تخلد في الشقاء ، بل تسعد .

٣ — **النفس الناقصة** : هي النفس التي عرفت ما فيه كمالها ، وحصل فيها شوق اليه ، ولكنها لم تبلغ منه الضروري لسعادتها . هذه النفس تشقى الى الابد بحرمانها من مشاهدة الله ، ونفوس الجاحدين المعاندين اسوأ حالاً من نفوس المقصّرين .

٤ — **النفس البلهاء** : تجهل هذه النفس ما فيه كمالها ، فتفقد كل شوق اليه ، وهذا ما لم تُصَبْ به النفوس السابقة .

وهذه النفس نوعان : رديئة ، وغير رديئة . وللناس في مصيرها رأيان :

الاول يذهب الى ان النفس الرديئة تشتاق الى لذائذ البدن ، ولا تحصل عليها ، فتتعذب عذاباً شديداً ، بينما النفس الغير الرديئة تصير « الى سعة من رحمة الله ، ونوع من الراحة . »[١]

والرأي الثاني يذهب الى ان هذه النفوس تستعمل اجراماً سماوية ، فتتخيل بواسطتها من امر الثواب والعقاب ما تتصوره امثالها في الدنيا

١) النجاة : ص ٤٨٨

من نفوس العامة : تتخيل النفس الغير الرديئة ما قيل لها في الدنيا من احوال القبر والبعث والخيرات الاخروية ، وتتخيل النفس الرديئة ما قيل لها من امور العقاب ، فيكون هذا التخيّل سبب لذة او الم ، لان ما يلذ ويؤذي بالحقيقة هو المرتسم في النفس ، لا الموجود من خارج[1] .

ويتفاءل ابن سينا فيرى ان هذه النفوس قد تنتهي الى سعادة .

على ان ما قلناه في جزاء النفس يثير مشكلة اخرى ، هي مشكلة حريتها .

ان ابن سينا ينكر الحرية انكارًا واضحاً : « ان الارادات كلها كائنة بعد ما لم تكن ، فلها اسباب تتوافى فتوجبها ... الارادات تحدث بحدوث علل ... تستند الى ارضيات وسماويّات ، وتكون موجبة ضرورة لتلك الارادة »[2] . ولابن سينا رسالة في القدر جادل فيها جدالاً مستفيضاً لتأييد رأيه .

على ان ابن سينا يتساءل هذا السؤال : ان كان القدر ، فلمَ العقاب ؟ ويدور في الجواب بعض الدوران ، على ان لباب فكرته يوجزه في هذه الكلمات : « ان العقاب للنفس على خطيئتها ... هو كالمرض للبدن على نهمه »[3] .

٧ — صلات النفس بالعقل الفعّال

رأينا بعض صلات النفس بالعقل الفعّال : انها عنه صدرت ، ومنه تقبل المعقولات . ونرى الآن اهم صلاتها الأخرى به .

١) النجاة : ٤٨٩—٤٩٠
٢) النجاة : ٤٩٢—٤٩٣
٣) الاشارات : ١٨٩

ونبدأ فنمهد ببعض مبادئ :

اولاً : للنفس قوى عديدة ، اذا شُغلت باحداها اهملت الاخرى، وان انصرفت عن بعضها زاد اقبالها على الاخرى . وعليه بقدر ما تنصرف النفس عن قوى البدن ، عن الحس والشهوة والغضب ، تقبل على الادراك العقلي وتستعد للاتصال بالعالم الاعلى .

ثانياً : النفس غير منطبعة في البدن ، انما تستعمله كآلة لها . وهذا يعني ان البدن لا يستغرق كل قوى النفس ، وان لبعض النفوس قدرة على التأثير في اجسام اخرى ونفوس اخرى ، وعلى الاتصال بالعقول المفارقة ونفوس الافلاك ، والواجب نفسه .

ثالثاً : كل ما يحدث على الارض ناتج عن اسباب سماوية ، معلوم لنفوس الافلاك والعقول المفارقة . وعليه اذا اتصلت النفس بهذه العقول والنفوس ، ادركت منها كلّ ما تدرك ، وكانت لها معارف خارقة .

من هذه المبادئ استنتج ابن سينا اهمّ ما قاله في المسائل التالية وهي :

١ ــ **الأحلام** : الحلم عمل تقوم به المتخيلة ، او المتخيلة والعقل معاً .

ان المتخيلة ، اذا فرغت اثناء النوم من شواغل الحس والعقل ، اقبلت على المصوّرة ، واستعادت بعض صورها ، فطفت هذه الصور على الحس المشترك ، وكأنها واردة من خارج .

وان الانسان قد يحسّ ، اثناء النوم ، احساسات ضعيفة ، خارجية او داخلية ، فيحلم احلاماً تناسب احساسة : « من عرض لعضو منه ان سخن او برد بسبب حر او برد ، حُكي له ان ذلك

العضو منه موضوع في نار او في ماء بارد... ومن كان به جوع حُكيت له مأكولات»[1].

وان بعض افعال اليقظة وخواطرها قد تترك بقايا في النوم فتحكيها المتخيلة. ورأينا في ترجمة ابن سينا، انه كان يحلم بما درسه بالامس.

على ان هذه الانواع من الاحلام حاصلة عن الانسان وحده، اصداء لما يحدث فيه. واهم منها جميعاً تلك الاحلام التي تنشأ عن اتصال النفس بالعقل الفعال وقبولها عنه صور الموجودات الحاضرة والماضية والمستقبلة. هذه الاحلام هي الرؤى الصادقة، وهي لا تحتاج الى تعبير اذا انطبعت الصورة جليّة، وتحتاج اليه اذا بدّلت المتخيلة ما يراه العقل بما يشبهه او يناسبه او يضادّه.

٢ — **العلم بالغيوب**: ان ما يحدث للنفس، اثناء النوم، قد يحدث لها اثناء اليقظة، فتعلم من العقل الفعال بعض ما يعلم، وتكون المعرفة بالغيب.

٣ — **النبوة**: والنبوة ايضاً اتصال بالعقل الفعّال، ومعرفة لما يعرف.

تشترك في فعل النبوة قوتان: عقل ذكيّ — هو العقل القدسي — يتلقى العلوم، ومتخيلة قوية تحاكي هذه العلوم بامثلة محسوسة ومسموعة من الكلام[2]. يتكلم النبي برموز واشارات لكي يفهم العامة، ويحتاج الوحي الى تفهّم وتأويل[3].

---

١) الشفاء: ١: ٣٣٨
٢) النجاة: ٢٧٣.
٣) لا يغرق النبي في شرح روحانية الله، ويعبر عن المعاد بالامثلة والرموز. ثم ليس للنبي ان يظهر للعامة بانه يكتم عنهم بعض ما يعرف.

وللنبي خاصة ليست لجميع الناس ، هي القدرة على المعجزات. وهذه القدرة طبيعية له ، حاصلة عن استطاعته التأثير في اجرامٍ ونفوسٍ تأثيرَه في بدنه ، فيشفي الناس ، ويصرف الوباء ، ويُخضع الطيرَ والسباع. اما من وُهب هذه القدرة ، ولم يكن خيّراً رشيداً ، بل يستعمل قدرته للشر ، فهو ساحر خبيث.

•

يظهر من آراء ابن سينا في النبوة.

اولاً : ان النبوة هبة طبيعية ، لا اختيار الهي.

ثانياً : ان المعجزة في قدرة النبي الطبيعية ، وليست فعلاً الهياً يفوق كل قدرة مخلوقة.

ثالثاً : ان الوحي امثال ورموز ، ان اردتَ فهمه احتجت الى تأويله.

•

ويظهر من كل ما قلناه في صلات النفس بالعقل الفعّال ان الرؤى الصادقة والعلم بالغيب والنبوة مظاهر مختلفة لواقع واحد هو قدرة النفس ، في بعض الحالات او بعض الاشخاص ، على الاتصال بالعقل الفعّال – وبالتالي على معرفة مجهول. وهكذا شابه ابن سينا بين النبوة والرؤيا ، واستشهد هو وامثاله بما أُثِر عن النبي : « ان الرؤيا الصادقة من الرجل الصالح جزء من ستة واربعين جزءًا من النبوة ».

٨ – صلة النفس بالواجب : الاشراق

غاية الاشراق مشاهدة الله ، والنفس بعد في البدن.

في قصيدته في النفس ، يصف ابن سينا عناء النفس في جسدها ،

ونزوعها الى العالم الاعلى[1] .

وفي رسالته في العشق ، يرى ان كمال النفس في مشاهدة الله ، وان الله متجلٍّ لكل النفوس ، تقصّر عن مشاهدته من تقصّر عن كمالها : « بالحقيقة لا حجاب الا في المحجوبين » .

على ان اراء ابن سينا في الاشراق تبدو بنوع اجلى في الآثار التالية :

ا – رسالة حي بن يقظان

يخرج ابن سينا الى نزهة ، ومعة ثلاثة رفاق – الغضب والشهوة والمتخيلة . ويلقى شيخاً مهيباً بهياً – هو العقل الفعّال – يسأله عن اسمه ونسبه وبلده وصناعته ، فيقول : « اما اسمي ونسبي فحي بن يقظان . واما بلدي فمدينة بيت المقدس . واما حرفتي فالسياحة في اقطار العالم ، حتى احطتُ بها خبرًا ، ووجهي الى ابي ... ، وقد عطوت[2] منه مفاتيح العلوم كلها ، فهداني الطريق السالكة الى نواحي العالم حتى زويت[3] بسياحتي آفاق الاقاليم » .

ويستهدي المؤلف شيخَه سبيلَ السياحة ليقتدي به ، فيصف له اجزاء العالم (من الارض ، الى الافلاك ، الى نفوس الافلاك والعقول المفارقة ، الى الله نفسه) ، ويصف قوى النفس الانسانية (قوى ادراك تنزع الى الله ، وقوى حس وشهوة وغضب تقف حواجز) ، ويدعوه الى الاغتسال في عين خرّارة (اي الى درس الفلسفة) ،

---

١) انظر هذه القصيدة : المختارات : ص ٤٠

٢) عطوت : تناولت .

٣) زويت : طويت .

ليتغلب على رفاقه ، ويستطيع القيام بسياحة متقطعة ، يسيح حيناً ويقيم معهم حيناً ، الى يوم يتركهم نهائياً بالموت .

ب — رسالة الطير

وقع سرب من الطير — وبينهم المؤلف[1] — في اقفاص . اغتمت الطيور في اشراكها ، ثم استأنست بها . ثم احتالت فنجت من الاقفاص، دون ان تنجو ارجلها من بقايا حبائل مزعجة. وصعدت الطيور جبل الاله ، ثم جازت ثمانية شواهق ، وبلغت مدينة يتبوأها الملك الاعظم . دُهشت الطيور بجمال الملك ، وشكت اليه امرها ، فوعدها برسول ينفذه الى من عقد الحبائل ليحلّها .

الطير هي النفس ، والقفص الجسد ، وبقايا الحبائل ما يبقى للنفس بالجسد من قيود رغم تحررها منه . الجبال هي عالم الافلاك ، والملك الله ، والرسول الموت .

ج — مقامات العارفين

مقامات العارفين فصل من كتاب الاشارات رسم فيه ابن سينا درجات السلوك الى مشاهدة الله .

اول هذه المقامات الارادة ، اي رغبة الاتصال بالحق الاول ، وصاحبها مريد .

ثم تكون الرياضة ، ويرتاض العارف على امور : يرتاض على الزهد ، وزهده ليس معاملة يشتري متاع الآخرة بمتاع الدنيا ، بل

---

١) في هذه الرسالة يزعم ابن سينا انه وصل الى مشاهدة الله !

تنزه عما يشغل عن الحق ، وتكبّر على كل شيء غير الحق ، وايثار للحق على كل شيء . ويرتاض على العبادة ، وعبادته تطويع للنفس ، وصرف قوى الوهم والخيال من عالم الحس الى عالم القدس ، يعينه على ذلك فكرٌ يتأمل ، ولحن رخم ، ووعظ بليغ . ويرتاض على تلطيف سره — اي قوى روحه — لتكون متنبهة لاشراق الحق ، مفكرًا لذلك بشمائل المعشوق .

وتتبع الرياضة الاوقات ، والوقت خلسة من نور الحق لذيذة ، كأنها برق يومض ثم يخمد .

ثم ينقلب الوقت سكينة ، فيصبح الوميض شهاباً بيّناً ، «ويحصل له معارفة مستقرّة كأنها صحبة مستمرّة ، ويستمتع فيها ببهجة ، فاذا انقلب عنها انقلب حسران آسفاً » .

ثم يكون النيل فيصبح السرّ مرآة مجلوّة ، وينعكس فيها الحق ، ويفرح العارف لما يرى في نفسه من اثره . على ان العارف يظلّ ينظر الى الحق ، وينظر الى نفسه ، وهو بعد متردد .

ويبلغ العارف درجة الوصول ، فيغيب عن نفسه ، ويرى الحق فقط .

وبعد درجات السلوك هذه درجات وصول ليست اقلّ منها ، انما لا تشرحها العبارة ، ولا يكشف عنها المقال ، ولا يسبر سرّها الا الذوق والاختبار .

•

« العرفان مبتدئ من تفريق ونفض ، وترك ورفض ، ممعنٌ في جمعٍ هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق ، منتهٍ الى الواحد ، ثم وقوف» .

والعارف هشّ بشّ بسّام ، يبجّل الجميع لانهم لديه سواسية . وهو شجاع لا يخاف الموت ، وجواد لا يرغب في باطل ، ونسّاء للاحقاد لا يذكر غير الحق . والعارف قد يذهل عن كل شيء ، فلا يعقل التكليف ، ولا يجترح ان عصى اثماً .

جلّ جناب الحق ان يكون شريعة لكل وارد ، او يطلع عايه الا واحد بعد واحد .

•

نستطيع مما عرضنا من آثار ابن سينا في الاشراق ان نثبت القضايا التالية :

اولاً : الله هو الخير الاسمى ، والمعشوق المتجلّي لكل مريد . وفي قبول تجلّيه كمال الانسان وسعادته .

ثانياً : يصل الانسان ، وهو بعد في البدن ، الى مشاهدة الله ، اذا اعدته قواه لذلك ، وسلك السبيل .

ثالثاً : في الانسان قوى تصرفه عن الحق ، هي القوى المشغولة بالمحسوسات ، من حس ومتخيلة وشهوة وغضب . وفيه عقل ينزع به الى مشاهدته .

رابعاً : يتحرر الانسان من قوى بدنه بوسيلتين : بالفضيلة التي تكبح اميال البدن ، وبالتأمل الفلسفي الذي يسمو به نحو الله . الفضيلة تعدّ ، والفلسفة توصل .

خامساً : يصل الانسان الى الحق ، فيشاهده ، ويذهل عن كل شيء سواه حتى عن نفسه . هذه المشاهدة ناقصة ، متقطعة ، دون مشاهدة السعداء في الآخرة . وهذا الوصول ليس القول بوحدة الوجود.

•

فانت ترى :

اولاً : ان اشراق ابن سينا هذا شبيه باشراق افلوطين ، الذي

قال بالوصول الى مشاهدة الله عن طريق الفلسفة. وابن سينا قد عرف هذا الاشراق من كتاب اثولوجيا ارسطو.

ثانياً: ان هذا الاشراق هو غير التصوف:

هو غيره لانه يعتمد العقل والفلسفة في الوصول الى مشاهدة الله، وان استعان بالفضيلة فتسهيلاً للعقل في ادراكه. اما التصوف فيعتمد الايمان والفضيلة، وقد يحتقر العقل، وينهى عن العلم.

وهو غيره لان بعض المتصوّفين قالوا بوحدة الصوفي والله، اما العارف – في الاشراق – فلا يرى سوى الله، ولكن لا يصبح الله.

واذًا لا يجوز الكلام عن «تصوف» ابن سينا، دون تمييز هذا التصوّف العقلي عن تصوف الغزالي والحلاج وغيرهما، ورأينا ان نتحدث دائماً عن «اشراق» ابن سينا، رغبة في الوضوح[1].

١) ولولا شيوع لفظة «الاشراق» لاستعملنا لفظة ابن سينا نفسه، «العرفان».

السياسة

يقسم ابن سينا الحكمة العملية — او السياسة — الى ثلاث : اخلاقية ، ومنزلية ، ومدنية .

وانه قد وضع في السياسة الاخلاقية كتابين : كتاب العهد ، وكتاب علم الاخلاق . ووضع في السياسة المنزلية كتاباً سمّاه كتاب السياسة . وافرد في كتاب الشفاء فصلاً فيه سياسة مدنية خاصة . ولنذكر اهم آرائه في هذه الفروع الثلاثة :

١ — السياسة الأخلاقية

كمال الانسان في اكتساب العلم والفضيلة :

اصول الفضائل اربعة : العفة والشجاعة والحكمة والعدالة . وتتفرع عن هذه الاصول فضائل عديدة منها : السخاء ، والقناعة ، والصفح ، وكتمان السر ، والفطنة ، والصدق ، والوفاء ، والرحمة ، والحياء ، والتواضع ، والحزم ...

الفضيلة وسط ، والرذائل اطراف .

٢ — السياسة المنزلية

يحتاج الانسان الى قوت يبقى به شخصه ، ومنزل يخزن فيه ما يقتنيه ، وزوج تحرس وتدبّر . وبالزواج يكون الولد ، وتكون الحاجة الى الخدم . ومن ثم كانت سياسة الرجل :

١ — **نفسه** : يكتشف الرجل عيوبه ، ويصلحها .

٢ — **ماله** : يحصّل ماله باعفّ الطرق ، وينفقه دون بخل او تبذير . ويكون هذا التصحيل بصناعة او تجارة ، والصناعة[١] افضل ، لان التجارة بالمال ، والمال وشيك الفناء .

٣ — **زوجه** : يختار زوجاً جمعت بين العقل والدين والوقار ، وبين حسن التدبير والعناية بالزوج . ويعاملها بهيبة كي تطيعه ، واكرامٍ كي يحملها على ما لا تُحمل عليه بالاكراه ، ويشغل خاطرها ببيتها كي لا تخلو الى الزينة والتصدي للرجال .

٤ — **ولده** : يحسن تسمية ولده ، واختيار ظئر له ، ويجنّبه العيوب بالترهيب والترغيب . ثم يعلّمه الدين واللغة ، ويعلّمه صناعة تلائمه . وحين يتقن الصبي صناعته ، ويكسب بها عيشه ، يدفعه الى الزواج .

٥ — **خدمه** : يختار خادمه ، ويسند اليه ما يتقن ، ويرفق به[٢] .

٣ — السياسة المدنية

ان الاجتماع ضروري لضرورة التعاون بين الناس . واذا كان الاجتماع ، كانت المدينة ، وكانت الحاجة الى نبيّ يضع السنن ، ثم الى خليفة يرعاها .

ان الله خلق الناس متفاضلين في عقولهم وآرائهم ، متفاوتين في املاكهم ورتبهم ، وذلك كي لا يفنيهم التنافس والتحاسد ، وكي يبقى سبيل للخدمة والترافد .

---

١) صناعة : مهنة .

٢) طالع المختارات : ص ٩١–٩٨ ، تجد تفصيلاً اوفى .

وعلى السانّ ان يراعي هذا التفاوت بين الناس ، وهذا التنوع في العمل ، فيرتب اهل المدينة ثلاث فئات : مدبرين ، وصناعاً ، وحفظة ، ويرتب كل فئة من رؤساء ومرؤوسين حتى ينتهي الى افناء الناس . ويكون ابعدُ الناس عن الفضيلة ، وهم من نشأوا في غير الأقاليم الشريفة ، كالترك والزنج ، «عبيداً بالطبع» للباقين ، وخداماً لهم .

ويحرّم السانّ البطالة . على كل فرد ان يقوم بعمل نافع ، اما الحفظة والمرضى فتنفق عليهم المدينة . وتجمع المدينة المال من ضرائب تفرض على الاملاك والارباح ، ومن الغرامات التي تفرض على اصحاب الجنايات . ويرى ابن سينا ان يشارك الجاني في دفع الغرامة ذووه ، والذين لا يزجرونه ولا يحرسونه ، كما يرى ان تعاقب كل الجنايات حتى التي تقع خطأ .

ويحرّم السانّ ايضاً الصناعات ، التي لا يقابلها نفع ، كصناعة القمار ، او ينتج عنها ضرر كاللصوصية .

ثم على السانّ ان يدعو الى التزاوج ، لان فيه بقاء النسل ، ويحرّم الزنى لانه قد يُغني عن الزواج ، ويجب ان يقع الزواج وقوعاً ظاهراً كي يسلم النسب من الريب ، والمواريث من الخلل . ثم يجب ان يكون الزواج ثابتاً فلا يتشتت شمل الاولاد والوالدين ، وعليه لا تعطى المرأة حق الفرقة — بل تعطى حق اللجوء الى الحكام ليقرروها — ، ويُفرض على الرجل ، ان اراد الفرقة ، غرامة .

ويأمر السانّ الاهل بتربية الاولاد ، والاولاد بخدمة الاهل واكبارهم .

اما خليفة السانّ فعليه معرفة الشريعة ، وعليه ان يجمع بين العقل والاخلاق وحسن السياسة .

وهذا الخليفة يدعو الى ممارسة الفضائل ، ويقاتل اعداء السنّة ، ويفرض الاعياد .

وهو ايضاً يفرض العدالة في المعاملات ، ويعاقب المخالفين . وعليه ان يعتدل في المزاجر ، فلا يتشدّد ولا يتساهل .

نظـرة عامـة

ابن سينا طبيب وفيلسوف .

افاده الطب ، في حياته ، فوصله بنوح بن منصور ، ثم قاده الى بلاط شمس الدولة ، فالى تقلّد الوزارة . وافاده بعد موته ، فحمل الغرب على درس فلسفته ، بعد ان حمله على درس « قانونه » ، وحمله لذلك على اهمال الفارابي استاذه .

على ان نظرة عادلة ترينا ما اقتبس ابن سينا عن الفارابي : انه لم يفهم الهيات ارسطو دون الاستعانة بمقالة الفارابي ، وانه قد اخذ عنه خلاصة ما قاله في الله ، والخلق ، وفي كثير من مسائل النفس ، وكأنه في بعض النظريات ينسخه نسخاً .

اقتبس ابن سينا عن الفارابي ، ولكنه ما اقتصر على ما اقتبس.

انه قد توسع اجمالا في ما اخذه عنه ، فاسهب في الشرح ، ودقق في الحجج او زاد .

وانه قد جازه في ابحاثه النفسانية ، فعدّد براهين روحانية النفس، وشدّد على القول بخلودها ، كما توقف على شرح المعاد وعدد مصير النفوس . وفي ما خص خلود النفس خاصة ، اثبت الخلود لكل النفوس — حتى الجاهلة منها — ونفى ان تكون النفس صورة منطبعة في البدن ، ليسلم هذا الخلود على اوضح وجه .

وقد عُني ابن سينا بالاشراق ، فألف رسائل رمزية عديدة ،

وألف مقامات العارفين ، فخطّ طريقاً واضح المعالم ، وابدع لوصف هذه الطريق مفردات .

وما فاق ابن سينا الفارابي فقط – في ابحاث النفس والاشراق – بل فاق جلّ فلاسفة العرب ، فالسابق مقصّر ، واللاحق مقتبس او مقصّر .

على ان ابن سينا ظل دون الفارابي ، في ابحاثه السياسية ، فأتى بآراء اكثرها شائع ، وفاته العمق والشمول . لقد ظل دون الفارابي خاصة في سياسته المدنية ، فما افرد لها كتاباً ، ولا حاول بناء .

•

على انه ، مهما يكن حظ ابن سينا من الطرافة والتفوق ، فقد كان ، بالنسبة الى تاريخ الفلسفة ، ذروة شامخةً ، تكوّن معها مذهب غنيّ ، وصوّبت اليها حملات عنيفة – اخصها حملة الغزالي في تهافته – ، واخذ عنها ، او دافع ، متأخرون عديدون ، اشهرهم بين العرب ابن طفيل وابن رشد .

ولعلها كذلك لانها استقت من المجاري اليونانية اخطر النظريات ، وتعرضت في الاسلام لاكثر من عقيدة ، فحدث عن كل ذلك مزيج من فلاسفة اليونان ، ومزيج آخر من الفلسفة والدين ، فكان بناء فلسفي ضخم ، وكانت تأويلات لعقائد الاسلام خاطئة ، ولقي ابن سينا لذلك ما لقي من تكفير واكبار .

وسيظل ابن سينا تلك الذروة الشامخة ، لانه وعى كثيراً ومزج كثيراً ، فشغل كل من اهتم بفلسفة او دين ، واطل غير مرة عبر التاريخ .

مختارات

نثبت في مختارات هذا الجزء ، النصوص التالية :

١ - **في النفس :**

- حدوث النفس - قصيدة في النفس .
- قوى النفس - قوى الادراك الحسي - مراتب التجريد - دور العقل الفعال في الادراك - قوى الادراك العقلي - الفكرة والحدس - التعلم والحدس - ترتيب قوى العقل .
- النفس تدرك المعقولات - النفس تدرك معقولات لا نهاية لها بالقوة - النفس تدرك لا بآلة جسدية - النفس هي انا - النفس تدرك ذاتها .
- الجسم آلة النفس - معاد الانفس الانسانية - سعادة الروح اسمى - معاد النفوس - العقاب والقدر - النبي - اسرار الآيات - اثر النفوس المزورة - الصلاة .

٢ - **في الاشراق :** الله اكبر معشوق - رسالة حي بن يقظان - رسالة الطير - مقامات العارفين .

٣ - **في السياسة :** كتاب السياسة - المدينة .

حدوث النفس

ان النفس الانسانية متفقة في النوع والمعنى . فان وجدت قبل البدن ، فاما ان تكون متكثرة الذوات ، او تكون ذاتاً واحدة . ومحال ان تكون ذوات متكثرة ، وان تكون ذاتاً واحدة ، على ما يتبين . فمحال ان تكون قد وجدت قبل البدن .

فنبدأ ببيان استحالة تكثرها بالعدد فنقول :

ان مغايرة الانفس ، قبل الابدان ، بعضها لبعض ، اما ان يكون من جهة الماهية والصورة ، واما ان يكون من جهة النسبة الى العنصر ــ والمادة متكثرة بالامكنة التي تشتمل كل مادة على جهة منها ، والازمنة التي تختص كل نفس بواحد منها في حدوثها بمادتها...

وليست مغايرة بالماهية والصورة ، لان صورتها واحدة .

فاذاً انما تتغاير من جهة قابل الماهية ، او المنسوب اليه الماهية بالاختصاص ، وهذا هو البدن . واما ، قبل البدن ، فالنفس مجرد ماهية فقط ، فليس يمكن ان تغاير نفسٌ نفساً بالعدد . والماهية لا تقبل اختلافاً ذاتياً ، وهذا مطلق في كل شيء ...

فقد بطل ان تكون الانفس ، قبل دخولها الابدان ، متكثرة الذات بالعدد ...

ولا يجوز ان تكون واحدة الذات بالعدد ، لانه اذا حصل بدنان ، حصل في البدنين نفسان : فاما ان يكونا قسمي تلك النفس الواحدة ، فيكون الشيء الواحد ، الذي ليس له عظم وحجم ، منقسماً بالقوة ، وهذا ظاهر البطلان بالاصول المتقررة في الطبيعيات ؛ واما ان تكون النفس ، الواحدة بالعدد ، في بدنين ، وهذا لا يحتاج ايضاً الى كثير تكلف في إبطاله .

فقد صحّ اذاً ان النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها اياه . ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها . ويكون في هيئة جوهر النفس ، الحادثة مع بدنٍ ما – ذلك البدن الذي استحق حدوثها من المبادئ الاولية – نزاعٌ[1] طبيعي الى الاشتغال به ، واستعماله ، والاهتمام باحواله ، والانجذاب اليه ...

واما بعد مفارقة البدن فان الانفس قد وجد كلٌّ منها ذاتاً منفردة باختلاف موادّها التي كانت ، وباختلاف ازمنة حدوثها ، واختلاف هيئاتها التي بحسب ابدانها المختلفة لا محالة باحوالها .

(النجاة : ٣٠٠–٣٠٢)

قصيدة في النفس

١– هبطتْ اليكَ من المحلّ الارفع ورقاء ذاتُ تعزّزٍ وتمنّعِ[2]
محجوبة عن كل مقلةِ عارفٍ وهي التي سفرت ، ولم تتبرقعِ
وصلتْ على كُرْه اليك ، وربما كرهت فراقك ، وهي ذاتُ تفجّع :
أنِفت وماألِفت ، فلما واصلت أنست مجاورةَ الخرابِ البَلْقَع ![3]

١) بمعنى نزوع ، اي ميل .
٢) ورقاء : حمامة ، وهي رمز النفس .
٣) الخراب البلقع : هو البدن .

٥ــ واظنها نسيتْ عهوداً بالحمى ومنازلا بفراقها لم تقنع

حتى اذا اتصلت بهاء هبوطها عن ميم مركزها، بذات الأجرع [١]

علقت بها ثاء الثقيل فاصبحت بين المعالم والطلول الخُضَّع،

تبكي اذا ذكرت عهوداً بالحمى بمدامعٍ تهمي، ولمّا تُقلع [٢]

وتظل ساجعةً على الدمن التي درست بتكرار الرياح الاربع [٣]

١٠ــ اذْ عاقها الشركُ الكثيف وصدَّها قفصٌ عن الأوج الفسيح المَربَع.

حتى اذا قرُب المسير الى الحمى ودنا الرحيلُ الى الفضاء الاوسع،

وغدت مفارقةً لكل مخلّفٍ عنها، حليف الترب، غير مُشيّع [٤]

سجعت، وقد كُشف الغطاءُ فابصرت ما ليس يُدرك بالعيون الهُجّع [٥]

وغدت تغرّد فوق ذروةِ شاهقٍ والعلم يرفع كلّ من لم يُرفَع!

١٥ــ فلأيّ شيءٍ أهبطتْ من شامخٍ عالٍ الى قعرِ الحضيض الاوضع؟

ان كان اهبطها الالهُ لحكمةٍ ــ طُويتْ عن الفطن اللبيبِ الاروع!

فهبوطها ــ ان كان ضربةَ لازبٍ لتكونَ سامعةً بما لم تسمع،

وتعودَ عالمةً بكل حقيقةٍ في العالَمينِ ــ فخرقُها لم يُرقَع! [٦]

وهي التي قطع الزمانُ طريقَها حتى لقد غربت بغيرِ المَطلَع [٧]

---

١) الاجرع : رملة لا تنبت شيئاً، اي عالم الاجسام.

٢) تقلع : تكف عن البكاء.

٣) الدمن : آثار الدار، وهنا البدن الخرب. الرياح الاربع : هي العناصر الاربعة — الماء والهواء والتراب والنار — حسب بعض الشراح.

٤) مخلف : متروك، وهو البدن.

٥) هجع : نام.

٦) العالمين : عالم الروح وعالم المادة. خرقها لم يرقع : لم تعلم كل حقيقة فيزول نقصها.

٧) قطع الزمان طريقها : لا تعود ثانية الى هذا العالم الفاني.

٢٠ــفكأنها برقٌ تألقَ بالحمى ثم انطوى ، فكانه لم يَلمع ![1]

قوى النفس

النفس كجنس واحد ينقسم بضرب من القسمة الى ثلاثة اقسام :

احدها النباتية ، وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ، ويربو ، ويغتذي ...

والثاني النفس الحيوانية ، وهي كمال اوّل لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ، ويتحرك بالارادة .

والثالث النفس الانسانية ، وهي كمال اوّل لجسم طبيعي آلي

---

١) تنقسم هذه القصيدة ثلاثة اقسام :

١ — **سجن النفس** : هبطت النفس من عل ، وحلت في الجسد شقية سجينة . وهي ان ارتاحت الى سكناه بعض الراحة ، فحنينها ابداً الى عالمها ، وهناؤها اذ تعود اليه مغردة هانئة . (بيت ١—١٤) .

٢ — **غاية اتحاد النفس بالجسد** : لم حلت النفس في الجسد ؟ ألتعرف كل شيء ؟ انها لم تعرف ! (بيت ١٥—١٨) .

٣ — **انكار تناسخ النفس** : ولن تعود النفس بالتناسخ ، لكي تكمل معرفتها (بيت : ١٩—٢٠) .

اننا نرى ، في القسم الاول ، صدى نظرية افلاطون القائلة بوجود النفس قبل البدن ، وهبوطها من عالم المثل الى عالم الحس . ولكن افلاطون يقول بوجود النفس قبل البدن ليشرح علمها ، ويعين اسباباً لهبوطها الى البدن وتناسخها ، وهذا ما لا يتفق ونظرية ابن سينا في المعرفة او يتفق وباقي القصيدة : فهل يكون ابن سينا يتر نظرية افلاطون ؟

ثم ان ابن سينا لا يسلم ، في باقي كتبه بوجود النفس قبل البدن . فهل يمكن ان يسلم به هنا ؟

وعليه نرى ان نجعل من « المحل الارفع » العقل الفعال ، فيتلاءم ما في القصيدة مع باقي كتب ابن سينا .

من جهة ما يفعل الافعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ، ومن جهة ما يدرك الامور الكلية .

•

وللنفس النباتية قوى ثلاث :

القوة الغاذية ، وهي القوة التي تحيل جسماً آخر الى مشاكلة الجسم الذي هي فيه ...

والقوة المنمية ، وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه ...

والقوة المولدة ، وهي القوة التي تأخذ من الجسم ، الذي هي فيه ، جزءًا هو شبيه له بالقوة ، فتفعل فيه ، باستمداد اجسام اخرى تتشبه به من التخلق والتمزيج ، ما يصير شبيهاً به بالفعل .

•

وللنفس الحيوانية ، بالقسمة الاولى ، قوتان : محركة ومدركة .

والحركة على قسمين : اما محركة بانها باعثة ، واما محركة بانها فاعلة .

والمحركة على انها باعثة هي القوة النزوعية والشوقية ... ، ولها شعبتان : شعبة تسمى قوة شهوانية ، وهي قوة تبعث على تحريك يقرّب به من الاشياء ، المتخيّلة ضرورية او نافعة ، طلباً للذّة ؛ وشعبة تسمّى قوة غضبية ، وهي قوة تبعث على تحريك يدفع به الشيء ، المتخيَّل ضارًا او مفسدًا ، طلباً للغلبة ...

واما القوة المدركة فتنقسم قسمين ، فان منها قوة تدرك من خارج ، ومنها قوة تدرك من داخل .

والمدركة من خارج هي الحواس الخمس ...

واما القوى المدركة من باطن فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات ، وبعضها قوى تدرك معاني المحسوسات ... والفرق بين ادراك الصورة

وادراك المعنى ان الصورة هي الشيء الذي تدركه النفس الباطنة والحس الظاهر معاً ، لكن الحس الظاهر يدركه اولاً ويؤديه الى النفس ، مثل ادراك الشاة لصورة الذئب ، اعني شكله وهيئته ولونه، فان نفس الشاة الباطنة تدركها ، ويدركها اولاً حسها الظاهر . واما المعنى فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس ، من غير ان يدركه الحس الظاهر اولاً ، مثل ادراك الشاة معنى المضادّ في الذئب، وهو المعنى الموجب لخوفها اياه ، وهربها عنه ، من غير ان يكون الحسّ يدرك ذلك البتة ...

فمن القوى المدركة الباطنة الحيوانية :

قوة فنطاسيا ، اي الحسّ المشترك ، وهي قوة مرتبة في اول التجويف المقدم من الدماغ ، تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس ، متأدية اليه منها .

ثم الخيال والمصوّرة ، وهي قوة مرتبة ايضاً في آخر التجويف المقدم من الدماع ، يحفظ ما قبله الحسّ المشترك من الحواس الجزئية الخمس ، وتبقى فيه بعد غيبة المحسوسات . واعلم ان القوة ، التي بها القبول ، غير القوة التي بها الحفظ ، فاعتبر ذلك في الماء ، فان له قوة قبول النقش ، وليس له قوة حفظه .

ثم القوة التي تسمّى متخيّلة بالقياس الى النفس الحيوانية ، ومفكّرة بالقياس الى النفس الانسانية . وهي قوة مرتبة في التجويف الاوسط من الدماغ ، عند الدودة ، من شأنها ان تركّب بعض ما في الخيال مع بعض ، وتفصل بعضه عن بعض ، بحسب الاختيار .

ثم القوة الوهمية ، وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الاوسط من الدماغ ، تدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالقوة الحاكمة بان الذئب مهروب منه ، وان الولد معطوف عليه .

ثم القوة الحافظة الذاكرة ، وهي قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ ، تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني الغير المحسوسة ، الموجودة في المحسوسات الجزئية . ونسبة القوة الحافظة الى القوة الوهمية كنسبة القوة التي تسمّى خيالاً الى الحس . ونسبة تلك القوة الى المعاني كنسبة هذه القوة الى الصور المحسوسة ...

●

واما النفس الناطقة الانسانية فتنقسم قواها ايضاً الى قوة عاملة ، وقوة عالمة . وكل واحدة من القوتين تسمّى عقلاً باشتراك الاسم .

فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية ، على مقتضى آراء تخصها اصلاحية ... ان النفس الانسانية ... جوهر واحد ، وله نسبة وقياس الى جنبتين : جنبة هي تحته ، وجنبة هي فوقه . وله بحسب كل جنبة قوة بها تنتظم العلاقة بينه وبين تلك الجنبة . فهذه القوة العاملة هي القوة التي لها بالقياس الى الجنبة التي دونها ، وهو البدن وسياسته .

واما القوة النظرية فهي القوة التي له ، بالقياس الى الجنبة التي فوقه ، لينفعل ويستفيد منه ، ويقبل عنه .

(النجاة : ٢٥٨-٢٦٩)

قوى الادراك الحسي

لعلك تنزع الآن الى ان نشرح لك من امر القوى ، الدرّاكة من باطن ، ادنى شرح ، وان نقدّم شرح امر القوى المناسبة للحسّ اولاً ، فاسمعْ :

أليس قد تبصر القطر النازل خطاً مستقيماً ، والنقطة الدائرة

بسرعة خطاً مستديراً ، كلّه على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيّل او تذكر ؟ وانت تعلم ان البصر انما ترتسم فيه صورةُ المقابل، والمقابل النازل او المستدير كالنقطة ، لا كالخط . فقد بقي اذاً في بعض قواك هيئة ما ارتسم فيه اولاً ، واتصل بهـــا هيئة الابصار الحاضر . فعندك قوة قبل البصر اليها يؤدي البصر، كالمشاهدة ، وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها .

وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات ، بعد الغيبوبة ، مجتمعةً فيها.

وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم، وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم ، فان القاضي بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضيّ عليهما جميعاً .

فهذه قوى .

وايضاً فان الحيوانات ، ناطقها وغير ناطقها ، تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ، ولا متادية من طريق الحواس، مثل ادراك الشاة معنى في الذئب ، غير محسوس ، ادراكاً جزئياً تحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده . فعندك قوة هذا شأنها .

وايضاً فعندك ، وعند كثير من الحيوانات العجم ، قوة تحفظ هذه المعاني ، بعد حكم الحاكم بها ، غير الحافظة للصور .

ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة ، واسم خاص :

فالاولى هي المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا ، وآلتها الروح المصبوب في مبادئ عصب الحس ، لا سيما مقدّم الدماغ .

والثانية المسمّاة بالمصوّرة والخيال ، وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدّم ، لا سيما في جانبه الاخير .

والثالثة الوهم ، وآلتها الدماغ كله ، ولكن الاخص بها هو

التجويف الاوسط . وتخدمها فيه قوة رابعة لها ان تركّب وتفصّل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس ، والمعاني المدركة بالوهم ، وتركّب ايضاً الصور بالمعاني وتفصلها عنها . وتسمّى عند استعمال العقل مفكرة ، وعند استعمال الوهم متخيّلة ، وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط ، وكانها قوة ما للوهم ، وبتوسط الوهم للعقل .

والباقية من القوى هي الذاكرة ، وسلطانها في حيّز الروح الذي في التجويف الاخير ، وهو آلته .

وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هي الآلات ان الفساد ، اذا اختص بتجويف ، اورث الآفة فيه .

(الاشارات : ١٢٣—١٢٤)

مراتب التجريد

يشبه ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرَك بنحو من الانحاء ، فان كان الادراك ادراكاً لشيء مادي فهو اخذ صورته مجردة عن المادة تجريداً ما .

الا ان اصناف التجريد مختلفة ، ومراتبها متفاوتة ، فان الصورة المادية يعرض لها بسبب المادة احوال وامور ليست هي لها لذاتها من جهة ما هي تلك الصورة . فتارة يكون النزع عن المادة نزعاً مع تلك العلائق كلها او بعضها ، وتارة يكون النزع نزعاً كاملاً ، وذلك بان يجرّد المعنى عن المادة ، وعن اللواحق التي لها من جهة المادة ...

فالحس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق ، ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة ، اذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ ، وذلك لانه لا ينزع الصورة عن المادة مع جميع لواحقها ، ولا يمكن ان يستثبت تلك الصورة ان غابت المادة ، فيكون كأنه لم ينتزع الصورة عن المادة نزعاً محكماً ، بل يحتاج الى وجود المادة ايضاً في ان يكون تلك الصورة موجودة لها .

واما الخيال والتخيّل فانه يبرئ الصورة المنزوعة عن المادة تبرئة اشد ، وذلك لانه يأخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيه الى وجود مادتها ، لان المادة ، وان غابت عن الحس او بطلت ، فان الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال ، فيكون اخذه اياها قاصماً للعلاقة بينها وبين المادة قصماً تاماً . الا ان الخيال لا يكون قد جردها من اللواحق المادية . فالحس لم يجردها عن المادة تجريداً تاماً ، ولا جردها عن لواحق المادة ، واما الخيال فانه قد جردها عن المادة تجريداً تاماً ، ولكن لم يجردها البتة عن لواحق المادة ، لان الصورة التي في الخيال هي على حسب الصورة المحسوسة ، وعلى تقدير ما وتكييف ما ووضع ما . وليس يمكن في الخيال البتة ان يتخيل صورة هي مجال يمكن ان يشترك فيه جميع اشخاص ذلك النوع ...

واما الوهم فانه قد يتعدى قليلاً هذه المرتبة في التجريد ، لانه ينال المعاني التي ليست هي في ذاتها بمادية ، وان عرض لها ان تكون في مادة . وذلك لان الشكل واللون والوضع ، وما اشبه ذلك ، امور لا يمكن ان يكون الا لموادّ جسمانية ، واما الخير والشر ، والموافق والمخالف ، وما اشبه ذلك ، فهي امور في انفسها غير مادية ، وقد يعرض لها ان تكون مادية ... فاذن الوهم قد يدرك اموراً غير

مادية ، ويأخذها عن المادة ، كما يدرك ايضاً معاني غير محسوسة ، وان كانت مادية . فهذا النزع اذن اشد استقصاء ، واقرب الى البساطة من النزعين الاوّلين ، الا انه مع ذلك لا يجرد هذه الصورة عن لواحق المادة ، لانه يأخذها جزئية ، وبحسب مادة مادة ، وبالقياس اليها ، ومتعلقة بصورة محسوسة . مكنوفة بلواحق المادة ، وبمشاركة الخيال فيها .

واما القوة التي تكون الصورة المثبتة فيها اما صور موجودات ليست بمادية البتة ، ولا عرض لها ان تكون مادية ، واما صور موجودات مادية ولكن مبرأة عن علائق المادة من كل وجه ، فبيّن انها تدرك الصور بان تأخذها أخذاً مجرداً عن المادة من كل وجه . فاما ما هو متجرد بذاته عن المادة ، فالامر فيه ظاهر . واما ما هو موجود للمادة اما لان وجوده مادي ، واما عارض له ذلك ، فينزعها عن المادة ، وعن لواحق المادة معه ، فيأخذها اخذاً مجرداً حتى يكون مثل الانسان الذي يقال على كثيرين ، وحتى يكون قد اخذ الكثير طبيعة واحدة ، ويفرزه عن كل كم وكيف واين ووضع مادّي . ولو لم يجرده عن ذلك ، لما صلح ان يقال على الجميع .

فبهذا يفترق ادراك الحاكم الحسي ، وادراك الحاكم الخيالي ، وادراك الحاكم الوهمي ، وادراك الحاكم العقلي .

(الشفاء : ٢ — ٢٩٥—٢٩٧)

دور العقل الفعّال في الادراك

ان النفس الانسانية قد تكون عاقلة بالقوة ، ثم تصير عاقلة بالفعل ، وكل ما خرج من القوة الى الفعل فانما يخرج بسبب بالفعل

يخرجه ، فههنا سبب هو الذي يخرج نفوسنا في المعقولات من القوة الى الفعل . واذ هو السبب في اعطاء الصور العقلية فليس الا عقلا بالفعل عنده مبادئ الصورة العقلية مجردة ، ونسبته الى نفوسنا كنسبة الشمس الى ابصارنا ، فكما ان الشمس تبصر بذاتها بالفعل ، وتبصر بنورها بالفعل ما ليس مبصراً بالفعل ، كذلك حال هذا العقل عند نفوسنا . فان القوة العقلية ، اذا اطلعت على الجزئيات التي في الخيال ، واشرق عليها نور العقل الفعّال فينا الذي ذكرناه ، استحالت مجرّدة عن المادة وعلائقها ، وانطبعت في النفس الناطقة ، لا على انها نفسها تنتقل من التخيل الى العقل منا ، ولا على ان المعنى المغمور في العلائق ، وهو في نفسه واعتباره في ذاته مجرد ، يفعل مثل نفسه ، بل على معنى ان مطالعتها تعدّ النفس لأن يفيض عليها المجرّد من العقل الفعال ، فان الافكار والتأملات حركات معدّة للنفس نحو قبول الفيض ، كما ان الحدود الوسطى معدّة بنحو اشد تأكيداً لقبول النتيجة ، وان كان الاول على سبيل والثاني على سبيل اخرى ، كما ستقف عليه . فتكون النفس الناطقة ، اذا وقعت لها نسبة ما الى هذه الصور ، بتوسط اشراق العقل الفعّال ، حدث فيها منه شيء من جنسها من وجه ، وليس من جنسها من وجه ، كما انه اذا وقع الضوء على الملونات فعل في البصر منها اثراً ليس على جملتها من كل وجه ، فالخيالات التي هي معقولات بالقوة فتصير معقولات بالفعل ، لا انفسها ، بل ما يلتقط منها ، كما ان الاثر المتأدّي بواسطة الضوء من الصور المحسوسة ليس هو نفس تلك الصور ، بل شيء آخر مناسب لها يتولد بتوسط الضوء في القابل المقابل ، كذلك النفس الناطقة ، اذا طالعت تلك الصور الخيالية ، واتصل بها نور العقل الفعال

ضرباً من الاتصال، استعدت لان يحدث فيها من ضوء العقل الفعّال مجردات تلك الصور عن الشوائب . (الشفاء : ٢ - ٣٥٦-٣٥٧)

قوى الادراك العقلي

ان النفس الانسانية ، التي لها ان تعقل ، جوهرٌ له قوى وكمالات .

فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن ، وهي القوة التي تُخصّ باسم العقل العملي، وهي التي تستنبط الواجب في ما يجب ان يُفعل من الامور الانسانية الجزئية ...

ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل: فأُولاها قوة استعدادية لها نحو المعقولات ، وقد يسمّيها قوم عقلاً هيولانياً . وهي المشكاة .

وتتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى لها ، فتتهيأ بها لاكتساب الثواني : اما بالفكرة — وهي الشجرة الزيتونة — ان كانت ضُعفى ، او بالحدس — فهي زيت ايضاً — ان كانت اقوى من ذلك ، فتسمّى عقلاً بالملكة ، وهي الزجاجة .

والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء .

ثم يحصل لها بعد ذلك قوّة وكمال . اما الكمال فان تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدةً ، متمثّلة في الذهن ، وهو نور على نور . واما القوة فان يكون لها ان تحصّل المعقول المكتسب، المفروغ منه ، كالمشاهَد ، متى شاءت ، من غير افتقار الى اكتساب ، وهو المصباح . وهذا الكمال يسمّى عقلاً مستفاداً ، وهذه القوة تسمّى عقلاً بالفعل .

والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام ، ومن الهيولاني ايضاً الى الملكة ، فهو العقل الفعّال ، وهو النار[1] .

(الاشارات : ١٢٥–١٢٦)

الفكرة والحدس

لعلك تشتهي الآن ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس ، فاسمعْ : اما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني ، مستعينة بالتخيّل في اكثر الامر ، تطلب بها الحدّ الاوسط ، او ما يجري مجراه مما يصار به الى علم بالمجهول ، حالةَ الفقد ، استعراضاً للمخزون في الباطن ، او ما يجري مجراه . فربما تأدت الى المطلوب ، وربما انبتّت .

واما الحدس فان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعةً ، اما عقيب طلبٍ وشوق من غير حركة ، واما من غير اشتياق وحركة ، ويتمثل معهً ما هو وسط له ، او في حكمه .

(الاشارات : ١٢٦–١٢٧)

التعلم والحدس : العقل القدسي

ان التعلم سواءٌ حصل من غير المتعلم ، او حصل من نفس المتعلم ، متفاوت . فان من المتعلمين من يكون اقرب الى التصور ، لان استعداده ... اقوى .

---

١) يشير ابن سينا ، في هذا النص ، الى الآية : « الله نور السماوات والارض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح . المصباح في زجاجة . الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار . نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء . » (٢٤ : ٣٥) .

فالمشكاة العقل الهيولاني ، والمصباح العقل بالفعل ، والزجاجة العقل بالملكة ، والزيتونة الفكرة ، والزيت الحدس ، والنار العقل الفعال ، ونور على نور العقل المستفاد .

فان كان ذلك الانسان مستعداً للاستكمال في ما بينه وبين نفسه ، سمي هذا الاستعداد القوي حدساً . وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في ان يتصل بالعقل الفعال الى كبير شيء ، والى تخريج وتعليم ، بل يكون شديد الاستعداد لذلك، كأن الاستعداد الثاني حاصل له ، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه . وهذه الدرجة اعلى درجات هذا الاستعداد ، ويجب ان تسمّى هذه الحال من العقل الهيولاني عقلاً قدسياً ، وهو من جنس العقل بالملكة ، الا انه رفيع جداً ليس مما يشترك فيه الناس كلهم. ولا يبعد ان تفيض هذه الافعال المنسوبة الى الروح القدسي ، لقوتها واستعلائها ، فيضاناً على المتخيلة ايضاً ، فتحاكيها المتخيلة ايضاً بامثلة محسوسة ومسموعة من الكلام ، على النحو الذي سلفت الاشارة اليه .

ومما يحقق هذا ان من المعلوم الظاهر ان الامور المعقولة ، التي يتوصل الى اكتسابها ، انما تكتسب بحصول الحد الاوسط في القياس. وهذا الحد الاوسط قد يحصل ضربين من الحصول : فتارة يحصل بالحدس ، والحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الاوسط ، والذكاء قوة الحدس ؛ وتارة يحصل بالتعليم . ومبادئ التعليم الحدس، فان الاشياء تنتهي لا محالة الى حدوس استنبطها ارباب تلك الحدوس، ثم ادّوها الى المتعلمين . فجائز ان يقع للانسان بنفسه الحدس ، وان ينعقد في ذهنه القياس بلا معلم . وهذا مما يتفاوت بالكم والكيف :

اما في الكم ، فلأن بعض الناس يكون اكثر عدد حدس للحدود الوسطى .

واما في الكيف ، فلان بعض الناس اسرع زمان حدس . ولأن هذا التفاوت ليس منحصراً في حد ، بل يقبل الزيادة

والنقصان دائماً ، وينتهي في طرف النقصان الى من لا حدس له البتة ، فيجب ان ينتهي ايضاً في طرف الزيادة الى من له حدس في كل المطلوبات او اكثرها ، او الى من له حدس في اسرع وقت واقصره ، فيمكن ان يكون شخص من الناس موئيد النفس بشدة الصفاء ، وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية ، الى ان يشتعل حدساً ، اعني قبولاً لالهام العقل الفعال في كل شيء ، فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء ، اما دفعة واما قريباً من دفعة .

وهذا ضرب من النبوة ، بل اعلى قوى النبوة . والاولى ان تسمّى هذه القوة قوة قدسية ، وهي اعلى مراتب القوى الانسانية .

(النجاة : ٢٧٢—٢٧٤)

ترتيب قوى العقل

انك تجد العقل المستفاد ، بل العقل القدسي ، رئيساً يخدمه الكل ، وهو الغاية القصوى .

ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة .

والعقل الهيولاني بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة .

ثم العقل العملي يخدم جميع هذه .

(النجاة : ٢٧٤)

النفس محل المعقولات

ان الجوهر ، الذي هو محل المعقولات ، ليس بجسم ، ولا قائم بجسم على انه قوة فيه ، او صورة له بوجه . فانه ان كان محلّ

المعقولات جسماً ، او مقداراً من المقادير ... ، يكون انما يحلّ منه شيئاً منقسماً .

فلنفرض صورة معقولة في جسم منقسم . فاذا فرضناها في الشيء المنقسم انقساماً ، عرض للصورة ان تنقسم . فحينئذٍ لا يخلو اما ان يكون الجزءان متشابهين ، او غير متشابهين :

فان كانا متشابهين ... ، ليس يمكن ان يقال ان كل واحد من الجزئين هو بعينه الكل في المعنى ، لان الثاني ، إن كان غير داخل في معنى الكل ، فيجب ان نضع في الابتداء معنى الكل لهذا الواحد ، لا لكليهما . وان كان داخلاً في معناه ، فمن البيّن الواضح ان الواحد منهما وحده ليس يدلّ عليه على التمام .

وان كانا غير متشابهين ، فلننظر كيف يمكن ان يكون للصورة المعقولة اجزاء غير متشابهة . فانه ليس يمكن ان تكون الاجزاء الغير المتشابهة الا اجزاء الحد ، التي هي الاجناس والفصول ، ويلزم من هذا محالات : منها ان كل جزء من الجسم يقبل القسمة ايضاً في القوة قبولاً غير متناهٍ ، فيجب ان تكون الاجناس والفصول بالقوة غير متناهية ، وقد صحّ ان الاجناس والفصول الذاتية للشيء الواحد ليست في القوة غير متناهية ... وايضاً ليس كل معقول يمكن ان يقسم الى معقولات ابسط منه ، فان ههنا معقولات هي ابسط المعقولات ، ومبادئ للتركيب في سائر المعقولات ، وليس لها اجناس ولا فصول ، ولا هي منقسمة في الكم ، ولا هي منقسمة في المعنى . فاذاً ليس يمكن ان تكون الاجزاء المتوهمة فيه غير متشابهة ، كل واحد منها هو في المعنى الكل ، وانما يحصل الكل بالاجتماع .

فاذا كان ليس يمكن ان تنقسم الصورة المعقولة ... ولا بد لها من قابل فينا ، فبيّن ان محلّ المعقولات جوهر ليس بجسم ، ولا

ايضاً قوة في جسم ، فيلحقه ما يلحق الجسم من الانقسام ، ثم يتبعه سائر المحالات .

(النجاة : ٢٨٥–٢٨٩)

النفس تدرك معقولات لا نهاية لها

ان المعقولات المفروضة ، التي من شأن القوة الناطقة ان تعقل بالفعل واحداً واحداً منها ، غير متناهية بالقوة ...

وقد صحّ لنا ان الشيء الذي يقوى على امور غير متناهية بالقوة ، لا يجوز ان يكون محله جسماً ، ولا قوة في جسم ...

فلا يجوز اذاً ان تكون الذات ، القابلة للمعقولات ، قائمة في جسم البتة ، ولا عقلها بكائن في جسم ، ولا بجسم .

(النجاة : ٢٩١–٢٩٢)

النفس تدرك لا بآلة جسدية

ان القوة العقلية ، لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية ، حتى يكون فعلها الخاص انما يتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية ، لكان يجب ان لا تعقل ذاتها ، وان لا تعقل الآلة ، وان لا تعقل انها عقلت : فانه ليس بينها وبين ذاتها آلة ، وليس بينها وبين آلتها ، ولا بينها وبين انها عقلت، آلة[1] .

لكنها تعقل ذاتها ، وآلتها التي تدعى آلتها ، وانها عقلت .

---

١) «لا يجوز ان يدرك المدرك لآلة هي آلته في الادراك . ولهذا كان الحس انما يحس شيئاً خارجاً ، ولا يحس ذاتـه ، ولا آلته ، ولا احساسه» . (النجاة : ص ٢٩٣–٢٩٤) .

فاذًا انما تعقل بذاتها ، لا بالآلة ...

•

وايضاً مما يشهد لنا بهذا ، ويقنع فيه ، ان القوى الدرّاكة بانطباع الصور في الآلات ، يعرض لها من ادامة العمل ان تكلّ ، لاجل ان الآلات تكلها ادامة الحركة ، وتفسد مزاجها ، الذي هو جوهرها وطبيعتها . والامور القوية الشاقة الادراك توهنها ، وربما افسدتها حتى لا تدرك بعدها الأضعف منها ، لانغماسها في الانفعال عن الشاق ، كما في الحس ، فان المحسوسات الشاقة المتكررة تضعفه ، وربما افسدته ، كالضوء للبصر ، والرعد الشديد للسمع ، وعند ادراك القوي لا يقوى على ادراك الضعيف ، فان المبصر ضوءًا عظيماً لا يبصر معه ولا عقيبه نورًا ضعيفاً ...

والامر في القوة العقلية بالعكس ، فان ادامتها للتعقل ، وتصورها للامور الاقوى ، يكسبها قوة وسهولة قبول لما بعدها مما هو اضعف منها . فان عرض لها في بعض الاوقات ملال وكلال ، فذلك لاستعانة العقل بالخيال المستعمل للآلة التي تكل ...

•

وايضاً فان البدن تأخذ اجزاؤه كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف ، وذلك دون الاربعين . وهذه القوة انما تقوى بعد ذلك ، في اكثر الامر ، ولو كانت من القوى البدنية لكان يجب دائماً ، في كل حال ، ان تضعف .

(النجاة : ٢٩٢ ، ٢٩٤-٢٩٥)

النفس هي انا

المراد بالنفس ما يشير اليه كل احد بقوله : انا...

تأمل ايها العاقل ، في انك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً جميع عمرك ، حتى انك تتذكر كثيراً مما جرى من احوالك. فانت اذاً ثابت مستمر ، لا شك في ذلك ، وبدنك واجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً ، بل هو ابداً في التحلل والانتقاص . ولهذا يحتاج الانسان الى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه ... فتعلم نفسك ان في مدة عشرين سنة لم يبق شيء من اجزاء بدنك ، وانت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة ، بل جميع عمرك . فذاتك مغايرة لهذا البدن واجزائه الظاهرة والباطنة ...

•

ان الانسان ، اذا كان مهتماً في امر من الامور ، فانه يستحضر ذاته حتى انه يقول : اني فعلت كذا ، او فعلت كذا ، وفي مثل هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع اجزاء بدنه . والمعلوم بالفعل غير ما هو مغفول عنه ، فذات الانسان مغايرة للبدن ...

•

ان الانسان يقول : ادركت الشيء الفلاني ببصري فاشتهيته ، او غضبت منه . وكذا يقول : اخذت بيدي ، ومشيت برجلي ، وتكلمت بلساني ، وسمعت باذني ، وتفكرت في كذا وتوهمته وتخيلته ، فنحن نعلم بالضرورة ان في الانسان شيئاً جامعاً يجمع هذه الادراكات ، ويجمع هذه الافعال ، ونعلم ايضاً بالضرورة انه ليس شيء من اجزاء هذا البدن مجمعاً لهذه الادراكات والافعال ، فانه لا يبصر بالاذن ، ولا يسمع بالبصر ، ولا يمشي باليد ، ولا يأخذ

بالرجل ، ففيه شيء مجمع لجميع الادراكات والافاعيل الالهية . فاذًا الانسان الذي يشير الى نفسه « بأنا » مغاير لجملة اجزاء البدن ، فهو شيء وراء البدن .

(رسالة في معرفة النفس الناطقة : من الفصل الاول)

الرجل الهاوي في الخلاء

يجب ان يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة ، وخلق كاملاً ، لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوي في هواء او خلاء هوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً ما يحوج الى ان يحس ويفرق بين اعضائه ، فلم يتلاقَ ولم يتماسّ . ثم يتأمل انه هل يثبت وجود ذاته ، ولا يشك في اثباته لذاته موجودًا ، ولا يثبت مع ذلك طرفاً من اعضائه ، ولا باطناً من احشائه ، ولا قلباً ولا دماغاً ، ولا شيئاً من الاشياء من خارج ، بل كان يثبت ذاته ، ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً . ولو انه امكنه في تلك الحال ان يتخيل يدًا او عضوًا آخر ، لم يتخيله جزءًا من ذاته ، ولا شرطاً في ذاته. وانت تعلم ان المثبت غير الذي لم يثبت ، والمقر به غير الذي لم يقر به . فاذًا للذات التي اثبت وجودها خاصية لها على انها هو بعينه ، غير جسمه واعضائه التي لم يثبت . فاذًا المثبتة له سبيل الى ان يثبته على وجود النفس شيئاً غير الجسم بل غير جسم ، وانه عارف به ، مستشعر له .

(الشفاء : ٢ : ٢٨١-٢٨٢)

•

تنبيه : ارجع الى نفسك وتأمل ـــ اذا كنت صحيحاً ، بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنةً صحيحة ـــ هل تغفل

عن وجود ذاتك ، ولا تُثبت نفسك . ما عندي ان هذا يكون للمستبصر . حتى ان النائم في نومه ، والسكران في سكره لا تعزب ذاتُه عن ذاته ، وان لم يثبت تمثّلُه لذاته في ذكره . ولو توهمتَ ذاتك قد خُلقتْ اول خلقها صحيحةَ العقل والهيئة ، وفُرض انها على جملة من الوضع والهيئة بحيث لا تبصَر اجزاؤها ، ولا تتلامس اعضاؤها ، بل هي منفرجة ومعلّقة لحظةً ما في هواءٍ طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت آنيّتها .

تنبيه : بماذا تُدرِك حينئذ ، وقبله وبعده ، ذاتك ؟ وما المدرِك من ذاتك ؟ اترى المدرِكَ احدَ مشاعرك مشاهدةً ، ام عقلك وقوةً غير مشاعرك وما يناسبها ؟ فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك ، افبوسط تدرِك ام بغير وسط ؟ ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط ، فانه لا وسط . فبقي ان تدرِك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى ، والى وسط ...

تنبيه : اتُحصّل ان المدرَك منك هو ما يدرِكه بصرك من اهابك ؟ لا ، فانك ان انسلختَ عنه ، وتبدل عليك ، كنت انت انت . او هو مـــا تدركه بلمسك ، وليس ايضاً الا من ظواهر اعضائك ؟ لا فان حالها حال ما سلف ... فمدرَكك شيء آخر غير هذه الاشياء التي قد لا تدرِكها وانت مدرِك لذاتك ، والتي لا تجدها ضروريةً في ان تكون انت انت . فمدرَكك ليس من عداد ما تدرِكه حساً بوجه من الوجوه ...

وهم وتنبيه : ولعلك تقول : انما أُثبت ذاتي بوسط من فعلي . فيجب اذن ان يكون لك فعل تُثبته ، في الفرض المذكور ، او حركة ، او غير ذلك . ففي اعتبارنا الفرض المذكور ، جعلناك بمعزل

عن ذلك . واما بحسب الامر الاعم ، فان فعلك ، ان اثبتّه فعلاً مطلقاً ، فيجب ان تثبت منه فاعلاً مطلقاً ، لا خاصاً ، هو ذاتك بعينها . وان اثبتّه فعلاً لك ، فلم تُثبت به ذاتك ، بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك ، من حيث هو فعلك ، فهو مُثبَت في الفهم قبله ، ولا اقل من ان يكون معه ، لا به ، فذاتك مُثبَتةٌ لا به .

(الاشارات : ١١٩–١٢٠)

الجسم آلة النفس

تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ، ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة ، والعقل المستفاد .

ولما كانت النفس الناطقة ، التي هي موضوعٌ ما للصور المعقولة ، غير منطبعة في جسم تقوم به ، بل انما هي ذات آلة بالجسم ، فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها ، وحافظاً للعلاقة معها ، بالموت ، لا تضر جوهرها ، بل تكون باقية بما هو مبدأ لوجودها من الجواهر الباقية .

(الاشارات : ١٧٦)

معاد الانفس الانسانية

المعاد الجسماني والروحاني :

يجب ان تعلم ان المعاد منه مقبول من الشرع ، ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة ، وتصديق خبر النبوّة ، وهو الذي للبدن عند البعث . وخيرات البدن وشروره معلومة لا يُحتاج الى ان

تُعلم ، وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها نبيّنا المصطفى محمد، صلّى الله عليه وسلّم ، حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن .

ومنه ما هو مدرَكٌ بالعقل والقياس البرهاني ، وقد صدقته النبوّة، وهو السعادة والشقاوة ، الثابتتان بالمقاييس ، اللتان للانفس ، وان كانت الاوهام منّا تقصّر عن تصوّرها الآن ...

والحكماء الالهيون رغبتهم في اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية ، بل كأنهم لا يلتفتون الى تلك ، وان أعطوها لا يستَعظمونها في جَنْبة هذه السعادة ، التي هي مقاربة الحق الاول ...

اصول السعادة والشقاوة :

فلنُعَرِّف حال هذه السعادة ، والشقاوة المضادّة لها ، فان البدنية مفروع منها في الشرع فنقول :

— يجب ان تعلم ان لكل قوة نفسانية لذة وخيرًا يخصّها ، واذًى وشرًّا يخصّها . مثاله : ان لذة ... الغضب الظفر ، ولذة الوهم الرجاء ، ولذة الحفظ تذكّر الامور الموافقة الماضية . واذى كل واحد منها ما يضاده ... فهذا اصل .

— وايضاً ... فالذي كماله اتمّ وافضل ، والذي كماله اكثر ، والذي كماله ادوم ، والذي كماله اوصل اليه ، واحصل له ، والذي هو في نفسه اكمل فعلاً وافضل ، والذي هو في نفسه اشد ادراكاً، فاللذة ابلغ له ، واوفى ، لا محالة . وهذا اصل .

— وايضاً فانه قد يكون الخروج الى الفعل في كمال ما بحيث يُعلم انه كائنٌ ولذيذ ، ولا يُتصوَّر كيفيته ، ولا يُشعرً باللذاذة ، ما لم يحصل . وما لم يُشعر به ، لم يُشتقْ اليه ، ولم يُنزع نحوه ،

مثل ... الاكمه عند الصور الجميلة ، والاصم عند الالحان المنتظمة. ولهذا يجب ان لا يتوهم العاقل ان كل لذة فهو كما للحمار ... ، وان المبادئ الاولى ، المقرَّبة عند ربّ العالمين ، عادمةُ للذة والغبطة ، وان رب العالمين ، عزّ وجلّ ، ليس له في سلطانه ، وخاصية البهاء الذي له ، وقوته الغير المتناهية ، امرٌ في غاية الفضيلة والشرف والطيب نجلّه عن ان يُسمّى لذة ، ثم للحمار والبهائم حالة طيبة لذيذة ! كلا ، بل اي نسبة تكون لما للمبادئ العالية الى هذه الخسيسة ؟ ! ولكننا نتخيـــل هذا ، ونشاهده ، ولم نعرف ذلك بالاستشعار ، بل بالقياس . فحالنا عنده كحال الاصم ، الذي لم يسمع قط في عمره ، ولا تخيل ، اللذةَ اللحنية ، وهو متيقن لطيبها. وهذا اصل .

— وايضاً فان الكمال ، والامر الملائم ، قد يتيسر للقوة الدرّاكة ، وهناك مانعٌ او شاغلٌ للنفس ، فتكرهه ، وتوثر ضدّه عليه ، مثل كراهية بعض المرضى الطعم الحلو ... وهذا اصل .

— وايضاً فانه قد تكون القوة الدرّاكة ممنوة بضد ما هو كمالها ، ولا تحسّ به ، ولا تنفر عنه ، حتى اذا زال العائق تأذت به ، ورجعت الى غريزتها ...

فاذا تقررت هذه الاصول فيجب ان ننصرف الى الغرض الذي نؤمه فنقول :

كمال النفس الناطقة :

ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالماً عقليّاً ، مرتسماً فيها صورة الكل ، والنظام المعقول في الكل ، والخير الفائض

في الكل مبتدئاً من مبدأ الكل ، سالكاً الى الجواهر الشريفة ، فالروحانية المطلقة ، ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما من التعلق بالابدان، ثم الاجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم تستمر كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله ، فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله ، مشاهداً لما هو الحسن المطلق ، والخير المطلق ، والجمال الحق ، ومتحداً به ، ومنتقشاً بمثاله وهيئته ، ومنخرطاً في سلكه ، وصائراً من جوهره . واذا قيس هذه بالكمالات المعشوقة ، التي للقوى الاخرى، وُجد في المرتبة التي يقبح معها ان يقال انه اتم وافضل منها ، بل لا نسبة لها اليه بوجهٍ من الوجوه فضيلة وتماماً وكثرة ... :

اما الدوام ، فكيف يقاس الدوام الابدي بالدوام المتغيّر الفاسد؟

واما شدة الوصول ، فكيف يكون حالُ ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس الى ما هو سارٍ في جوهر قابله ، حتى يكون كأنه هو هو ، بلا انفصال ، اذ العقل والمعقول والعاقل شيء واحد ، او قريب من واحد ؟ ...

ولكننا في عالمنا ، وبدننا ، وانغماسنا في الرذائل ، لا نحسّ بتلك اللذة ، اذا حصل عندنا شيء من اسبابها ...

اما اذا انفصلنا عن البدن ، وكانت النفس منا قد تنبهت وهي في البدن لكمالها ، الذي هو معشوقها ، ولم تحصّله ، وهي بالطبع نازعةٌ اليه — اذ عقلت بالفعل انه موجود — ، الا ان اشتغالها بالبدن، كما قلنا ، قد انساها ذاتها ومعشوقها ، كما ينسي المرض ... الاستلذاذ بالحلو واشتهاءه ،... عرضَ لها حينئذ من الالم بفقدانه كفءُ ما يعرض من اللذة التي اوجبنا وجودها ، ودللنا على عظم منزلتها . فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة ...

واما اذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حداً من الكمال يمكنها به ، اذا فارقت البدن ، ان تستكمل الاستكمال التام الذي لها ان تبلغه ، كان مثلُها مثلَ المُخدَر الذي أذيق المطعم الالذ ، وعرض للحال الاشهى ، وكان لا يشعر به ، فزال عنه الخَدَر ، فطالع اللذة العظيمة دفعة . وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه ، بل لذة تشاكل الحال الطيبة التي للجواهر الحية المحضة ، وهي اجلّ من كل لذة واشرف .

فهذا هو السعادة ، وتلك هي الشقاوة .

وليست تلك الشقاوة تكون لكل واحد من الناقصين ، بل للذين أكسبوا القوةَ العقلية الشوقَ الى كمالها ...

واما النفوس والقوى الساذجة الصرفة فكأنها هيولى موضوعة لم تكتسب البتة هذا الشوق ... ، لان الشوق يتبع رأياً ، وليس هذا الرأي أولياً ، بل رأياً مكتسباً . فهؤلاء ، اذا اكتسبوا هذا الرأي ، لزم النفسَ ضرورةً هذا الشوق ، فاذا فارقت ، ولم يحصل معها ما تبلغ به ، بعد الانفصال ، الى التمام ، وقعت في هذا النوع من الشقاء الابدي ... وهؤلاء اما مقصّرون عن السعي في كسب الكمال الإنسي ، واما معاندون جاحدون ، متعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية ، والجاحدون اسوأ حالاً ...

واما انه كم ينبغي ان يحصل عند نفس الانسان من تصوّر المعقولات حتى تجاوز به الحدّ ، الذي في مثله تقع هذه الشقاوة ، وفي تعدّيه وجوازه ترجى هذه السعادة ، فليس يمكنني ان انص عليه نصاً الا بالتقريب . واظن ان ذلك ان يتصوّر الانسان المبادئ المفارقة تصوراً حقيقياً ، ويصدّق بها تصديقاً يقينياً لوجودها عنده

بالبرهان ، ويعرف العلل الغائية للامور الواقعة في الحركات الكلّية، دون الجزئية التي لا تتناهى . ويتقرر عنده هيئة الكل ، ونسب اجزائه بعضها الى بعض ، والنظام الآخذ من المبدأ الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه . ويتصور العناية وكيفيّتها . ويتحقق ان الذات ، المتقدمة للكل ، ايّ وجود يخصّها ، واية وحدة تخصّها ، وانها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثّر ولا تغيّر بوجه من الوجوه ، وكيف ترتبت نسبة الموجودات اليها ...

ضرورة الفضيلة :

ونقول ايضاً ان هذه السعادة الحقيقية لا تتم الا باصلاح الجزء العملي من النفس ... ، واذا قويت القوة الحيوانية ، ... حدثت في النفس الناطقة هيئة اذعانية ، واثر انفعالي قد رسخ في النفس الناطقة ، من شأنه ان يجعلها قوية العلاقة مع البدن ، شديدة الانصراف اليه ... ؛ ثم ان تلك الهيئة البدنية مضادة لجوهرها[1] ، موذية له ، ... فاذا فارقت النفس البدن احست بتلك المضادّة العظيمة ، وتأذّت بها أذى عظيماً . لكن هذا الاذى ، وهذا الالم ، ليس لامر لازم ، بل لامر عارض غريب ، والعارض الغريب لا يدوم ولا يبقى ، فيزول ويبطل مع ترك الافعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكرارها . فيلزم اذاً ان تكون العقوبة ، التي بحسب ذلك ، غير خالدة ، بل تزول وتنمحي قليلاً قليلاً حتى تزكو النفس ، وتبلغ السعادة التي تخصها .

النفس البلهاء :

اما النفوس البله ، التي لم تكتسب الشوق[2] ، فانها ، اذا فارقت

---

١) اي جوهر النفس .   ٢) اي الشوق الى كمالها .

البدن ، وكانت غير مكتسبة الهيئات البدنية الرديئة ، صارت الى سعة من رحمة الله ، ونوع من الراحة . وان كانت مكتسبة للهيئات البدنية الرديئة ، وليس عندها هيئة غير ذلك ، ولا معنى يضادّه وينافيه ، فتكون لا محالة ممنوّة بشوقها الى مقتضاها ، فتتعذّب عذاباً شديداً بفقد البدن ، ومقتضيات البدن ، من غير ان يحصل المشتاق اليه ، لان آلة ذلك قد بطلت ، وخلق التعلق بالبدن قد بقي .

ويشبه ايضاً ان يكون ما قاله بعض العلماء حقاً ، وهو ان هذه الانفس ، ان كانت زكيّة ، وفارقت البدن ، وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة التي تكون لامثالهم ، على ما يمكن ان يخاطَب به العامة ، وتصوّر في انفسهم من ذلك ، فانهم اذا فارقوا الابدان ، ولم يكن لهم معنى جاذب الى الجهة التي فوقهم ، لاتمام كمالٍ فتسعد تلك السعادة ، ولا شوق الكمال فتشقى تلك الشقاوة ، بل جميع هيئاتهم النفسانية ... منجذبة الى الاجسام ، ... فانها تتخيل جميعَ ما كانت اعتقدته من الاحوال الاخروية — وتكون الآلة التي يمكنها بها التخيّل شيئاً من الاجرام السماوية — ، فتشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا من احوال القبر والبعث والخيرات الاخروية ، وتكون الانفس الرديئة ايضاً تشاهد العقاب المصوَّر لهم في الدنيا ، وتقاسيه ، فان الصورة الخيالية ليست تضعف عن الحسية ...

فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان .

(النجاة : ٤٧٧—٤٩٠)

سعادة الروح اسمى

انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية ، وان ما عداها لذات ضعيفة ، وكلها خيالات غير حقيقية .

وقد يمكن ان يُنبّه من جملتهم من له تمييز ما فيقال له :

اليس الذّ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات ، وامور تجري مجراها ؟ وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ، ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد ، قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه ، لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية . وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرئاسة ، في صحبة حشمة ، فينفض اليد منهما مراعاةً للحشمة ، فتكون مراعاة الحشمة آثر والذ لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم ... وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش ، عند المحافظة على ماء الوجه ، ويستحقر هول الموت ، ومفاجأة العطب ، عند مناجزة المبارزين . وربما اقتحم الواحد منهم على عددهم ، ممتطياً ظهر الخطر ، لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت ، كأن تلك تصل اليه وهو ميت . فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية ... فان كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة ، وان لم تكن عقلية ، فما قولك في العقلية ؟

فلا ينبغي لنا ان نستمع الى من يقول : انّا لو حصلنا على حالة لا نأكل فيها ، ولا نشرب ، ولا ننكح ، فاية سعادة تكون لنا ؟ والذي يقول هذا فيجب ان يبصَّر ويقال له : يا مسكين ، لعلّ الحالة التي للملائكة وما فوقها الذّ وابهج وانعم من حال الأنعام ! بل كيف يمكن ان تكون لاحداهما الى الاخرى نسبة يعتدّ بها ؟

(الاشارات : ١٩٠–١٩١)

معاد النفوس

اعلم ان رذيلة النقصان انما تتأذى بها نفس شيّقة الى الكمال ، وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتساب . والبله بجنبة من هـذا العذاب ، وانما هو للجاحدين ، والمهملين ، والمعرضين عما المع به اليهم من الحق . فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء .

والعارفون المتنزهون ، اذا وضع عنهم مقارنة البدن ، وانفكوا عن الشواغل ، خلصوا الى عالم القدس والسعادة ، وانتقشوا بالكمال الاعلى ، وحصلت لهم اللذة العليا ...

وليس هذا الالتذاذ مفقوداً من كل وجه ، والنفس في البدن ، بل المنغمسون في تأمل الجبروت ، المعرضون عن الشواغل ، يصيبون — وهم في الابدان — من هذه اللذة حظاً وافراً ، قد يتمكن منهم ، فيشغلهم عن كل شيء ...

واما البله فانهم ، اذا تنزهوا ، خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم . ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلات لهم ، ولا يمتنع ان يكون ذلك جسماً سماوياً ، او ما يشبه . ولعلّ ذلك يفضي بهم اخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين ...

(الاشارات : ١٩٥-١٩٦)

العقاب والقدر

لعلك ... تقول : فان كان القدر ، فلمَ العقاب ؟ فتأمل جوابه :

ان العقاب للنفس على خطيئتها ، كما ستعلم ، هو كالمرض للبدن على نهمه ... ثم اذا سُلّم معاقِب من خارج ، فان ذلك

ايضاً يكون حسناً ، لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجوداً في الاسباب التي تثبت ، فينفع في الاكثر. والتصديق تأكيد للتخويف . فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضى التخويف والاعتبار ، فركب الخطأ وأتى بالجريمة ، وجب التصديق لاجل الغرض العام ، وان كان غير ملائم لذلك الواحد ، ولا واجباً من مختار رحيم ، لو لم يكن هناك الاّ جانب المبتلى بالقدر ، ولم تكن في المفسدة الجزئية له مصلحةٌ كلية عامة كثيرة ، لكنه لا تلتفت لفتَ الجزئي لاجل الكلي كما لا تلتفت لفت الجزء لاجل الكل ، فيُقطع عضو ويؤلم لاجل البدن بكليته ليسلم . واما ما يورد من حديث الظلم والعدل ، ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال مقابلة لها ، ووجوب ترك هذه والاخذ بتلك ، على ان ذلك من المقدمات الاولية ، فغير واجب وجوباً كلياً ، بل اكثره من المقدمات المشهورة .

(الاشارات : ١٨٨—١٨٩)

النبيّ

من المعلوم ان الانسان يفارق سائر الحيوانات بانه لا يحسن معيشته ، لو انفرد وحده شخصاً واحداً يتولى تدبير امره من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته . وانه لا بد ان يكون الانسان مكفياً بآخر من نوعه ، يكون ذلك الآخر ايضاً مكفياً به وبنظيره ، فيكون ، مثلاً ، هذا ينقل الى ذاك ، وذاك يخبز لهذا ، وهذا يخيط للآخر ، والآخر يتخذ الابرة لهذا ، حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكفياً ....

واذا كان هذا ظاهراً فلا بد ، في وجود الانسان وبقائه ، من مشاركة ، ولا تتم المشاركة الا بمعاملة ... ، ولا بد في المعاملة من سنّة وعدل ، ولا بدّ للسنة والعدل من سانّ ومعدل . ولا بدّ ان يكون هذا بحيث يجوز ان يخاطب الناس ، ويلزمهم السنة ، ولا بدّ من ان يكون هذا انساناً ...

فواجب اذاً ان يوجد نبي ، وواجب ان يكون انساناً، وواجب ان يكون له خصوصية ليست لسائر الناس ، حتّى يستشعر الناس فيه امراً لا يوجد لهم ، فيتميز به عنهم ، فتكون له المعجزات التي اخبرنا بها . فهذا الانسان ، اذا وجد ، وجب ان يسن للناس في امورهم سنناً بامر الله تعالى ، واذنه ، ووحيه ، وانزاله الروح القدس عليه .

فيكون الاصل في ما يسنّه تعريفه اياهم ان لهم صانعاً واحداً قادراً ، وانه عالم بالسرّ والعلانية ، وانه من حقه ان يطاع امره ، وانه يجب ان يكون الامر لمن له الخلق . وانه قد اعدّ لمن اطاعه المعاد المسعد ، ولمن عصاه المعاد المشقي ، حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الاله والملائكة بالسمع والطاعة .

ولا ينبغي له ان يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفة انه واحد حق لا شبيه له . فاما ان يتعدى بهم الى تكليفهم ان يصدقوا بوجوده ، وهو غير مشار اليه في مكان ، فلا ينقسم بالقول ، ولا هو خارج العالم ولا داخله ، ولا شيء من هذا الجنس ، فقد عظم عليهم الشغل ، وشوش في ما بين ايديهم الدين ، واوقعهم في ما لا يخلص عنه الا من كان الموفق الذي يشذ وجوده ، ويندر كونه ، فانه لا يمكنهم ان يتصوروا هذه الاحوال على وجهها الا بكدّ — وانما يمكن القليل منهم ان يتصور حقيقة هذا التوحيد

والتنزيه — فلا يلبثون ان يكذبوا بمثل هذا الوجود، او ... ينصرفوا الى المباحثات والمقايسات التي تصدّهم عن اعمالهم البدنية ، وربما اوقعتهم في اراء مخالفة لصلاح المدينة، ومنافية لواجب الحق، فكثرت فيهم الشكوك والشبه ، وصعب الامر على اللسان في ضبطهم ، فما كل بمتيسر له في الحكمة الالهية .

ولا يصحّ بحال ان يظهر ان عنده حقيقة يكتمها عن العامة ، بل لا يجب بان يرخص في التعريض بشيء من ذلك . بل يجب ان يعرفهم جلالة الله وعظمته برموز وامثلة من الاشياء التي هي عندهم عظيمة وجليلة ، ويلقي اليهم منه هذا القدر ، اعني انه لا نظير له ، ولا شبه ، ولا شريك .

وكذلك يجب ان يقرر عندهم امر المعاد على وجه يتصورون كيفيته ، وتسكن اليه نفوسهم ، ويضرب للسعادة والشقاوة امثالاً مما يفهمونه ويتصورونه . واما الحق في ذلك فلا يلوّح لهم منه الا امراً مجملاً ، وهو ان ذلك شيء لا عين رأته ، ولا اذن سمعته ، وان هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ، ومن الالم ما هو عذاب مقيم[1] ...

ثم ان هذا الشخص ، الذي هو النبي ، ليس مما يتكرر وجود مثله في كل وقت . فان المادة ، التي تقبل كمال مثله ، تقع في قليل من الامزجة .

(النجاة : ٤٩٨—٥٠٢)

---

١) ويضيف ابن سينا ، في مقطع آخر (النجاة : ٥٠٤) : «قد قررنا حال المعاد الحقيقي ، واثبتنا ان السعادة في الآخرة مكتسبة بتنزيه النفس ، وتنزيه النفس تبعيدها عن الهيئات البدنية المضادة لاسباب السعادة . وهذا التنزيه يحصل باخلاق وملكات ، والاخلاق والملكات تكتسب بافعال من شأنها ان تصرف النفس عن البدن والحس ، وتديم تذكيرها المعدن الذي لها» .

اسرار الآيات

اذا بلغك ان عارفاً امسك عن القوت المرزوّ مدة غير معتادة، فاسجح بالتصديق ، واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة ...

اذا بلغك ان عارفاً اطاق بقوّته فعلاً ، او تحريكاً ، او حركة تخرج عن وسع مثله ، فلا تتلقّه بكل ذلك الاستنكار، فلقد تجد الى سببه سبيلاً في اعتبارك مذاهب الطبيعة .

قد يكون للانسان ، وهو على اعتدال من احواله ، حدّ من المُنّة[1] محصور المنتهى في ما يتصرف فيه ويحركه ، ثم تعرض لنفسه هيئة ما فتنحط قوتها عن ذلك المنتهى ، حتى تعجز عن عشر ما كان مسترسلاً فيه ، كما يعرض له عند خوف او حزن ، او تعرض لنفسه هيئة ما فيتضاعف منتهى منّته حتى يستقل به بكنه قوته ، كما يعرض له في الغضب او المنافسة ، وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل ، وكما يعرض له عند الفرح المطرب . فلا عجب لو عنّت للعارف هزّة ، كما تعنّ عند الفرح، فأولت القوى التي له سلاطة ، او غشيته عزة ، كما تغشى عند المنافسة ، فاشتعلت قواه حميّة ، وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عند طرب او غضب . وكيف لا ، وذلك تصريح الحق ، ومبدأ القوى ، واصل الرحمة ؟

اذا بلغك ان عارفاً حدّث عن غيب ، فاصاب متقدماً ببشرى او نذير ، فصدّق ولا يتعسرن عليك الايمان به ، فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسباباً معلومة .

التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلاً ما في حال المنام ، فلا مانع عن ان يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة ...

●

١) المنة : القوة .

ولعلك قد تبلغك من العارفين اخبار تكاد تأتي بقلب العادة ، فتبادر الى التكذيب ، وذلك مثل ما يقال ان عارفاً استسقى للناس فسقوا ، او استشفى لهم فشفوا ، او دعا عليهم فخُسف بهم وزُلزلوا او هلكوا بوجه آخر ، او دعا لهم فصُرف عنهم الوباء والموتان ، او السعير ، او الطوفان ، او خشع لبعضهم سبع ، او لم ينفر عنه طير ، او مثل ذلك مما لا يأخذ في طريق الممتنع الصريح ، فتوقف ولا تعجل ، فان لامثال هذه اسباباً في اسرار الطبيعة ...

أليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع ، بل ضرباً من العلائق آخر ... فلا تستبعدنّ ان تكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ، ويكون لقوتها كانها نفس ما للعالم ... فلا تستنكرنّ ان تكون لبعض النفوس هذه القوة حتى يفعل في اجرام أخر تنفعل عنه انفعال بدنه ، ولا تستنكرنّ ان تتعدى عن قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى تفعل فيها ، لا سيما اذا كانت شحّذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها ، فتقهر شهوة ، او غضباً ، او خوفاً من غيرها ...

والذي يقع له هذا في جبلّة النفس ، ثم يكون خيّرًا رشيدًا مزكّياً لنفسه ، فهو ذو معجزة من الأنبياء ، وكرامة من الاولياء... والذي يقع له هذا ، ثم يكون شريرًا ويستعمله في الشر ، فهو الساحر الخبيث .

(الاشارات : ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٩—٢٢٠)

اثر النفوس المزورة

ان المبدأ الاول مؤثر في جميع الموجودات على الاطلاق ، واحاطة علمه بها سببٌ لوجودها ، حتى لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ...

يؤثر الواجب في العقول[1] ، والعقول تؤثر في النفوس[2] ، والنفوس في الاجرام السماوية ، ... ثم الاجرام السماوية تؤثر في هذا العالم الذي تحت فلك القمر ، والعقل المختص بفلك القمر يفيض النور ، والانسان يهتدي بها في ظلمات طلب المعقولات ... ولو لم يكن التناسب ، الذي وجد بين النفوس السماوية والارضية ، في الجوهرية والدراكية ، وتماثل العالم الكبير بالعالم الصغير ، لما عُرف الباري عن شأنه . والشارع الحق ناطق به حيث يقول : من عرف نفسه فقد عرف ربّه ...

ثم اعلم ان النفوس البشرية تتفاوت بالعلم والشرف والكمال ، فانه ربما ظهرت نفس من النفوس في هذا العالم ، نبويّةً كانت او غيرها ، وبلغت الكمال في العلم والاعمال ، بالفطرة والاكتساب ، حتى تصير مضاهية للعقل الفعّال ، وان كانت دونه في الشرف والعلم والرتبة العقلية ، لانه علة وهي معلولة ، والعلة اشرف من المعلول. ثم اذا فارقت نفس من النفوس بدنها ، بقيت في عالمها سعيدة ، ابد الابدين ، مع اشباهها من العقول والنفوس موثرة في هذا العالم تأثيرَ العقول السماوية .

ثم الغرض من الدعاء والزيارة ان النفوس الزائرة ، المتصلة بالبدن ، الغير المفارقة ، ... تستمد من تلك النفوس المزورة جلبَ خير او دفع ضر واذى ...

ان النفوس المزورة ، لمشابهتها العقول ، وبجوارها ، توثر تأثيراً عظيماً ، وتمدّ امداداً تاماً ...

(عن رسالة في معنى الزيارة وكيفية تأثيرها)

---

١) العقول المفارقة .

٢) نفوس الافلاك .

الصلاة

ان الصلاة منقسمة الى قسمين : قسم منها ظاهر ، وهو الرياضي وما يتعلق بالظاهر ؛ وقسم منها باطن ، وهو الحقيقي فيلزم الباطن .

اما الظاهر فهو المأمور شرعاً ... وهذا القسم الظاهر الرياضي مربوط بالاجسام ، لأنه مؤلّف من الهيئات والاركان ، كالقراءة والركوع والسجود ، والجسم مركب من العناصر والاركان ... علم الشارع ان جميع الناس لا يرتقون مدارج العقل ، فلا بد لهم من سياسة ورياضة بدنية تكليفية ... تمنعهم من التشبه بالبهائم وسائر الحيوانات ...

واما القسم الثاني فهو الباطن الحقيقي ، فهو مشاهدة الحق بالقلب الصافي والنفس المجردة المطهرة عن الاماني ... والمعوّل في العقل على هذه الصلاة ... ان الصلاة الحقيقية هي المشاهدة الربانية ، والتعبد المحض هو المحبة الالهية والرؤية الروحانية .

فاتضح من هذا البيان ان الصلاة قسمان . فالآن نقول : ان القسم الرياضي الظاهر ... تضرعٌ واشتياق وحنين لهذا الجسم الجزئي المركب المحدود السفلي الى فلك القمر المتصرف بعقله الفعّال في عالمنا هذا ، اعني عالم الكون والفساد ... والقسم الباطن الحقيقي ... تضرع الى ربه بالنفس الناطقة العالمة ، العارفة بوحدانية الاله الحق ، ... واستدعاء من الوجود المطلق تكميلَ النفس بمشاهدته ، واتمامَ السعادة بمعرفته بعقله وعلمه . والامر العقلي ، والفيض القدسيّ ينزل من سماء الفضاء الى حيّز النفس الناطقة بهذه الصلاة . ويكلّف هذا التعبد من غير تعب بدني ، ولا تكليف انساني . ومن صلّى هذا فقد نجا من قواه الحيوانية وآثارها الطبعية ، وارتقى المدارج العقلية ، وطالع المضنونات الازلية ...

اتضح لك ان الصلاة منقسمة الى رياضية بدنية ، والى حقيقية روحانية ، ... والآن نقول :

ان الانسان متفاوت بحسب تأثير قوى الارواح المركّبة فيه . فمن غلب عليه الطبعيّ والحيوانيّ ، فانه عاشق للبدن ، ويحب نظامه وتربيته وصحته واكله وشربه ولبسه وجذب منفعته ودفع مضرته . وهذا الطالب من عداد الحيوانات ، لا بل في زمرة البهائم ، وايامه مستغرقة باهتمام بدنه ، واوقاته موقوفة على مصالح شخصه ، فهو غافل عن الخالق ، جاهل بالحق . ولا يجوز له التهاون بهذا الامر الشرعي اللازم الواجب عليه ، وان لم يتعودها فبالسياسات يخاف ويكره حتى لا يفوت عليه حق التضرع والاشتياق والاستعاذة الى العقل الفعّال ، والفلك الدوار ، ليفيض عليه بجوده ، وينجيه من عذاب وجوده ، ويخلصه من آمال بدنه ، ويوصله الى منتهى امله ، فانه لو انقطع منه قليلُ فيض ليسارع الى كثير شر ، ولكان ادنى من البهائم والسباع .

واما من غلب قواه الروحانيةُ ، وتسلط على قواه قوةُ النفس الناطقة ، وتجرد نفسه عن اشتغال الدنيا ، وعلائق عالم الادنى ، فهذا الأمن الحقيقي ، والتعبّد الروحاني ، والصلاة المحضة التي قررناها واجبة عليه اشد وجوب ، واقوى الزام ، لانه استعد بطهارة نفسه لفيض ربه . فلو اقبل بعشقه ، واجتهد في تعبده ، ليسارع اليه جميع الخيرات العلوية ، والسعادات الاخروية ، حتى اذ انفصل عن الجسم ، وفارق الدنيا ، ليشاهد ربّه ، ويجاور حضرته ، ويلتذ بمجاورة جنسه ، وهم سكان الملكوت وعوالم الجبروت ...

واحترزت كثيراً من الخوض ، والشروع في تقرير الصلاة ، وتشريح ماهيتها وقسميها . فلما رأيت ان الخلق يتهاونون بظواهرها ،

وما تأملوا في بواطنها ، فرأيت شرحها واجباً ، وتقريرها لازماً ... ليسهل على العاقل الفاضل الكامل سلوكُ طريق التعبد ، والمداومة على صلاته ، والتلذذ بمناجاة ربه بروحه لا بشخصه ، وبنطقه لا بقوله ، وببصيرته لا ببصره ، وبحدسه لا بحسه .

وجميع الامور الشرعية جارية مجرى ما شرحنا في رسالتنا هذه . واردنا ان نشرح لك كل عبادة خاصة ، ولكن تعذّر علينا الشروع في امور لا يصلح ان يطَّلع عليها كل احد . فمهدنا لهذا تقسيماً واضحاً مستقيماً ، والحر تكفيه الاشارة .

واحرّم هذه الرسالة على من غواه هواه ، وطبّع قلبه طبعُه .

(من رسالة ماهية الصلاة)

الله اكمل معشوق

نريد ان نوضح ، في هذا الفصل ، ان كل واحد من الموجودات يعشق الخير المطلق عشقاً غريزياً ، وان الخير المطلق يتجلّى لعاشقه ، الا ان قبولها لتجليه ، واتصالها به ، على التفاوت ، وان غاية القربى منه هو قبول لتجليه على الحقيقة ، اعني على اكمل ما في الامكان ، وهو المعنى الذي يسمّيه الصوفية بالاتحاد ، وانه لجوده عاشق ان يُنال تجليه ، وان وجود الاشياء بتجلّيه ، فنقول :

لما كان في كل واحد من الموجودات عشق غريزي لكماله ، وانما ذلك لان كماله معنى به تحصل له خيريّته ، فبيّن ان المعنى الذي به يحصل للشيء خيريته حيث ما تُوجَد ، وكيف ما توجد ، اوجب ان يكون ذلك الشيء معشوقاً لمستفيد الخيريّة .

ثم لا يوجد شيء اكمل اولى بذلك من العلّة الاولى ، في جميع

الاشياء ، فهو اذاً معشوق لجميع الاشياء . وبكون اكثر الاشياء غير عارف به لا ينفي وجود عشقه الغريزي في هذه الاشياء لكمالاتها. والخير الاول بذاته ظاهر متجلٍّ لجميع الموجودات . ولو كان ذاته محتجباً عن جميع الموجودات بذاته ، غير متجلٍّ لها ، لما عُرف ولا نيل منه بتةً . ولو كان ذلك في ذاته بتأثير الغير ، لوجب ان يكون في ذاته ، المتعالية عن قبول الغير ، تأثير للغير ، وذلك خُلْف . بل ذاته ، لذاته ، متجلٍّ ، ولاجل قصور بعض الذوات عن قبول تجلّيها يحتجب . فبالحقيقة لا حجاب الا في المحجوبين ، والحجاب هو القصور والضعف والنقص . وليس تجلّيه الا حقيقة ذاته ، اذ لا يتجلّى بذاته ، في ذاته ، الا صريحُ ذاته ، كما اوضحه الالهيون. فذاته الكريم متجلٍّ ، ولذلك ربما سمّاه الفلاسفة صورة العقل . فاول قابل لتجلّيه هو الملَك الالهي الموسوم بالعقل الكلي ، فان جوهره ينال تجليه نحو الصورة الواقعة في المرآة لتجلي الشخص الذي هو مثاله . ويقرب من هذا المعنى ما قيل ان العقل الفعّال مثاله ، فاحترزْ ان تقول مثله ، وذلك هو الواجب الحقّ ، فان كل متفعِّل عن سبب قريب فانما يتفعل بتوسط مثال يقع منه فيه . وذلك بيّن بالاستقراء ، فان الحرارة النارية انما تفعل في جرم من الاجرام بان تضع فيه مثاله ، وهو السخونة ... ان تأثير المؤثّر القريب الى المتأثر يكون بتوسط مثال ما يقع منه فيه ...

ان العقل الفعّال يقبل التجلّي بغير توسط... ثم يناله النفوس الالهية بلا توسط ايضاً عند النيل ، وان كان بتوسط اعانة العقل الفعّال عند الاخراج من القوة الى الفعل ، واعطائه القوة على التصور... ثم تناله القوة الحيوانية ، ثم النباتية ، ثم الطبعية ، وكل واحد مما تناله فبشوقها ما نالته منه الى التشبه به ... والنفوس الالهية الملائكية

انما تحرك تحريكاتها ، وتفعل افاعيلها ، تشبهاً به ايضاً في ابقاء الكون والفساد ، والحرث والنسل ... واما النفوس الملائكية فانهـا فائزة في صور ذاتها بالتشبه به فوزًا ابدياً عريّاً عن القوة ، اذ هي عاقلة له ابداً ، وعاشقة له ، لما تعقله منه ابداً ، ومتشبهة به لما تعشقه منه ابداً . وولوعها بادراكه وتصوره ، اللذين هما افضل ادراك وتصور ، يكاد يشغلها عن ادراك دونه وتصور ما سواه من المعقولات . الا ان معرفته بالحقيقة تعود بمعرفة سائر الموجودات ، وكأنها تتصوره قصداً وولوعاً ، وتتصور ما سواه تبعاً .

واذا كان لولا تجلّي الخيرُ المطلق لما نيل منه ، ولو لم يُنَل منه لم يكن موجودٌ ، فلولا تجليه لم يكن وجود ، فتجليه علةُ كل وجود .

واذ هو بوجوده عاشق لوجودِ معلولاته ، فهو عاشق لنيل تجلّيه. واذ عشقُ الافضل لفضله هو الافضل ، فاذاً معشوقه الحقيقي في ان يُنال تجلّيه ، وهو حقيقةً نيلُ النفوس المتألهة له . ولذلك قد يجوز انها معشوقاته ، واليه يرجع ما روي في الاخبار ان الله تعالى يقول : ان العبد اذا كان كذا وكذا عشقني وعشقته .

واذ الحكمة لا تجوّز اهمال ما هو فاضل في وجوده بوجه ما ، وان لم يكن في غاية الفضل ، فاذاً الخير المطلق قد يعشق ، لحكمته ، ان تَنالَ منه نيلاً ، وان لم تبلغْ كمالَ الدرجة فيه . فاذاً الملك الاعظم رضاه ان يشبّه به ، والملوك الفانية سخطها على من يشبّه بها.

(الفصل السابع والاخير من رسالة العشق)

رسالة حي بن يقظان

... قد تيسّرتْ لي، حين مقامي ببلادي، برزةٌ برفقائي الى بعض المتنزهات ...

فبينا نحن نتطاوف، اذ عنّ لنا شيخٌ بهيّ قد اوغل في السنّ، واحنتْ عليه السنون، وهو في طراءة العز، لم يهن منه عظم، ولا تضعضع منه ركن، وما عليه من المشيب الا رواء من يشيب[1] ...

فلما دنونا منه، بدأنا هو بالتحية والسلام، وافترّ عن لهجة مقبولة. وتنازعْنا الحديث، حتى افضى بنا الى مساءلته عن كنه احواله، واستعلامه سنّته وصناعته، بل اسمه ونسبه وبلده، فقال: اما اسمي ونسبي فحيّ بن يقظان. واما بلدي فمدينة بيت المقدس. واما حرفتي فالسياحة في اقطار العوالم، حتى احطتّ بها خبرًا، ووجهي الى ابي، وهو حي، وقد عطوتُ[2] منه مفاتيحَ العلوم كلها، فهداني الطريق السالكة الى نواحي العالم، حتى زويت بسياحتي آفاق الاقاليم.

فما زلنا نطارحه المسائل في العلوم، ونستفهمه غوامضها، حتى تخلصنا الى علم الفراسة[3]، فرأيت من اصابته فيه ما قضيتُ له آخر العجب. وذلك انه، ابتداء، لما انتهينا الى خبرها فقال: ان علم الفراسة لمن العلوم التي تُنقَد عائدتها نقدًا فيُعلن ما يُسرّه كلٌّ من سجيّته ... وحولك هؤلاء الذين لا يبرحون عنك، انهم لرفقة سوء، ولن تكاد تسلم عنهم، وسيفتنونك او تكتنفك عصمةٌ وافرة:

---

١) هذا الشيخ هو العقل الفعال.

٢) تناولت.

٣) علم الفراسة: المنطق: بالفراسة نعرف ما خفي من اخلاق الانسان بما ظهر من هيئته، وبالمنطق ننتقل من مقدمات معلومة الى نتائج مجهولة.

واما هذا الذي امامك[1] فباهتٌ مهذار ، يلفق الباطل تلفيقاً ، ويختلق الزور اختلاقاً ، ويأتيك بانباء ما لم تزوده ، قد درن حقّها بالباطل ، وضرب صدقها بالكذب . على انه هو عينك وطليعتك ، ومن سبيله ان يأتيك بخبرِ ما غرب عن جنابك ، وعزب عن مقامك. وانك لمبتلى بانتقاد حقِ ذلك من باطله ، والتقاط صدقه من زوره ، واستخلاص صوابه من غواشي خطائه ، اذ لا بد لك منه ...

وهذا الذي عن يمينك[2] أهوج ، اذ انزعج هائجه لم يقمعه النصح ، ولم يطأطئه الرفق ، كانه نار من حطب ، او سيل في صبب...

وهذا الذي عن يسارك[3] فقذر شره ... ، لعقة ، لحسة ، طعمة ، حرصة ، كأنه خنزير أجيع...

ولقد أُلصقت ، يا مسكين ، بهؤلاء الصاقاً ... ، فلتطلْهم يدُك ، وليغلبْهم سلطانك ...

•

ثم اني استهديتُ هذا الشيخ سبيلَ السياحة استهداءَ حريصٍ عليها ، مشوقٍ اليها ، فقال : انك ومَن هو بسبيلك مِن مثل سياحتي لمصدودٌ ، وسبيله عليك وعليه لمسدود ، او يسعدك التفرّد ، وله لذلك موعد مضروب لن تسبقه ، فاقنع بسياحةٍ ، مدخولةً باقامة ، تسيح حيناً وتخالط هؤلاء حيناً ، فمتى تجردت للسياحة بكنه نشاطك وافقتْك وقطعتَهم ؛ واذا حننتَ نحوهم انقلبتَ اليهم وقطعتَني ...

ثم يصف الشيخ للمؤلف اجزاء العالم ، من الهيولى والصورة ، الى عالم المعادن والنبات والحيوان ، الى عالم الافلاك والكواكب الثابتة ، الى النفس الانسانية وما فيها

---

[1] هو المتخيلة .
[2] هو القوة الغضبية .
[3] هو الشهوة .

من قوى ، وذلك بلغة غامضة كثيرة الرموز ، وينتهي في قمة الكائنات بالله ، فيصفه هكذا :

يعفّي حسنُه آثار كل حسن ، ويحقر كرمه نفاسة كل كرم. ومتى همّ بتأمله احدٌ من الحافين حول بساطه ، غضّ الدهشُ طرفه ، فآب حسيراً يكاد بصره يختطف قبل النظر اليه . وكان حسنه حجاب حسنه . وكان ظهوره سبب بطونه . وكان تجلّيه سبب خفائه ...

وان هذا الملك لمُطلع على ذويه بهاءه ، لا يضنّ عليهم بلقائه ... وانه لسمحٌ فيّاض ، واسع البر ، غمر النائل ، رحب الفناء ، عام العطاء ، من شاهد اثراً من جماله ، وقف عليه لحظه ، ولا يلفته عنه غمزة . ولربما هاجر اليه افراد من الناس ، فيتلقاهم من فواضله ما ينوبهم ، ويشعرهم احتقار متاع اقليمكم هذا ، فاذا انقلبوا من عنده انقلبوا وهم مُكرهون ...

رسالة الطير

... برزت طائفة تقتنص فنصبوا الحبائل ، ورتّبوا الشرك ، وهيّأوا الاطعمة ، وتواروا في الحشيش — وانا في سربة طير — اذ لحظونا ، فصفروا مستدعين ... فابتدرنا اليهم مقبلين ، وسقطنا في خلال الحبائل اجمعين ، فاذا الحلق ينضمّ على اعناقنا ، والشرك يتشبث باجنحتنا ، والحبائل تتعلق بارجلنا . ففزعنا الى الحركة فما زادتنا الا تعسيراً . فاستسلمنا للهلاك ، وشغل كلّ واحد منا ما خصّه من الكرب عن الاهتمام لاخيه ، واقبلنا نتبين الحيل في سبيل التخلص زماناً حتى انسينا صورة امرنا ، واستأنسنا بالشرك ، واطمأنّنا الى الاقفاص .

فاطلعت ذات يوم من خلال الشبك ، فلحظت رفقة من الطير اخرجت رؤوسها واجنحتها عن الشرك ، وبرزت عن اقفاصها تطير ، وفي ارجلها بقايا الحبائل لا هي تؤودها[1] فتعصيها النجاة ، ولا تبينها فتصفو لها الحياة ...

فناديتهم من وراء القفص ان اقربوا مني توقفوني على حيلة الراحة ... فوافوني حاضرين . فسألتهم عن حالهم فذكروا انهم ابتلوا بما ابتليت به ، فاستيأسوا ، واستأنسوا بالبلوى ، ثم عالجوني فنحّيت الحبالة عن رقبتي ، والشرك من اجنحتي ، وفتح باب القفص ، وقيل لي : اغتنم النجاة . فطالبتهم بتخليص رجلي من الحلقة ، فقالوا : لو قدرنا عليها ، لابتدرنا اولاً وخلّصنا ارجلنا ، وانّى يشفيك العليل ؟

فنهضت عن القفص اطير ، فقيل لي : ان امامك بقاعاً لن نأمن المحذور الا ان نأتي عليها قِطَعاً ، فاقتفِ آثارنا ننجُ بك ، ونهدِك سواء السبيل .

فساوى بنا الطيران بين صدفَي جبل الاله ، في واد معشب خصيب ، حتى تخلّف عنا جنابه ... ووافينا هامة الجبل فاذا امامنا ثماني شواهق تنبو عن قللها اللواحظ . فقال بعضنا لبعض : سارعوا فلا نأمن الا بعد ان نجوزها ناجين . فعانقنا الشدّ حتى اتينا على ستة من شوامخها ، وانتهينا الى السابع . فلما تغلغلنا تخومه ، قال بعضنا لبعض : هل لكم في الجمام ؟ فقد اوهننا النصب ، وبيننا وبين الاعداء مسافة قاصية ... فوقفنا على قلته فاذا جنان مخضرة الارجاء ، عامرة الاقطار ، مثمرة الاشجار ، جارية الانهار ...

---

[1]) آده الامر : اضنكه وثقل عليه .

فاكلنا من ثماره ، وشربنا من انهاره ، ومكثنا به ريثما اطرحنا الاعياء. فقال بعضنا لبعض : سارعوا فلا مخدعة كالامن ، ولا منجاة كالاحتياط ، ولا حصن امنع من اساءة الظنون ... ووراءنا اعداؤنا يقتفون آثارنا ...

وانفصلنا عن الناحية ، وحللنا بالثامن منها ، فاذا شامخ خاض رأسه في عنان السماء ، تسكن جوانبه طيور لم ألقَ اعذب الحانا ، واحسن الوانا ، واظرف صوراً ، واطيب معاشرة منها ... ولما تقرر بيننا وبينها الانبساط ، اوقفناها على ما المّ بنا ، فاظهرت المساهمة في الاهتمام ، وذكرت ان وراء هذا الجبل مدينة يتبوأها الملك الاعظم ، واي مظلوم استعداه ، وتوكل عليه ، كشف عن الضراء بقوته ومعونته .

فاطمأنّا الى اشارتها ، وتيممنا مدينة الملك حتى حللنا بفنائه ، منتظرين لاذنه . فخرج الامر باذن الواردين ، فأُدخلنا قصره ، فاذا نحن بصحن لا يتضمن وصفٌ رحبه . فلما عبرناه ، رُفع لنا الحجاب عن صحن فسيح مشرق ، استضقنا لديه الاول ، بل استصغرناه ، حتى وصلنا الى حجرة الملك . فلما رفع لنا الحجاب ، ولحظ الملكَ في جماله مقلتُنا ، علقت به افئدتنا ، ودهشنا دهشاً عاقنا عن الشكوى . فوقف على ما غشَينا ، فردّ علينا الثبات بتلطفه حتى اجترأنا على مكالمته ، وعبّرنا بين يديه عن قصتنا ، فقال : لن يقدر على حل الحبائل عن ارجلكم الا عاقدوها بها ، واني منفذ اليهم رسولاً يسومهم ارضاءكم ، واماطة الشرك عنكم ، فانصرفوا مغبوطين .

وهذا نحن في الطريق مع الرسول ، واخواني متشبثون بي يطلبون

مني حكاية بهاء الملك بين ايديهم ، وسأصفه وصفاً موجزًا وافرًا فاقول : انه الملك الذي مهما حصّلت في خاطرك جمالاً لا يمازجه قبح ، وكمالاً لا يشوبه نقص ، صادفته مستوفىً لديه . وكل كمال بالحقيقة حاصل له ، وكل نقص ولو بالمجاز منفيّ عنه ، كله لحسنه وجهٌ ولجوده يدٌ ، من خدمه فقد اغتنم السعادة القصوى ، ومن حرمه فقد خسر الآخرة والدنيا !

وكم من اخٍ قرع سمعَه قصتي فقال : اراك مُسّ عقلُك مساً ، او الم بكَ لممٌ . لا والله ما طرتَ ، ولكن طار عقلك ، وما اقتنصت بل اقتنص لبّك ، انّى يطير البشر ، او ينطق الطير ؟... ما اكثر ما يقولون ، واقل ما ينجع ، وشر المقال ما ضاع . وبالله الاستعانة ، وعن الناس البراءة ، ومن اعتقد غير هذا خسر في الاخرة والاولى...

مقامات العارفين[1]

تنبيه : ان للعارفين مقامات ودرجات يخصّون بها — وهم في حياتهم الدنيا — دون غيرهم . فكأنهم ، وهم في جلابيب من ابدانهم ، قد نضوها ، وتجردوا عنها الى عالم القدس . ولهم امور خفيّة فيهم ، وامور ظاهرة عنهم ، يستنكرها من ينكرها ، ويستكبرها من يعرفها ، ونحن نقصّها عليك ...

تنبيه — المُعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخصّ باسم الزاهد . والمواظب على فعل العبادات ، من القيام والصيام ونحوهما ، يخص باسم

---

١) مقامات العارفين فصل من كتاب الاشارات :

العابد . والمتصرف بفكره الى اقدس الجبروت ، مستديماً لشروق نور الحق في سرّه ، يخص باسم العارف . وقد يتركب بعض هذه مع بعض .

تنبيه — الزهد ، عند غير العارف ، معاملةٌ ما ، كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة ، وعند العارف تنزّه عما يشغل سرّه عن الحق ، وتكبّر على كل شيء غير الحق .

والعبادة ، عند غير العارف ، معاملة ما ، كأنه يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الاخرة ، هي الأجر والثواب ، وعند العارف رياضةٌ ما لهممه ، وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ، ليجرّها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق ، فتصير مسالمة للسرّ الباطن ، حينما يستجلي الحق ، لا تنازعه ، فيخلص السرّ الى الشروق الساطع ، ويصير ذلك ملكة مستقرة ، كلما شاء السر اطلع الى نور الحق ، غير مزاحم من الهمم ، بل مع تشييع منها له ، فيكون بكليته منخرطاً في سلك القدس ...

اشارة — العارف يريد الحق الاول ... ، ولا يوثر شيئاً على عرفانه ، وتعبده له فقط لأنه مستحق للعبادة ، ولانها نسبة شريفة اليه ، لا لرغبة او رهبة ...

اشارة — من غضّ النقصُ بصره عن مطالعة بهجة الحق ، أعلق كتفيه بما يليه من اللذات — لذات السرور — فتركها في دنياه عن كره ، وما تركها الا ليستأجل اضعافها ، وانما يعبد الله تعالى ويطيعه لينمو له في الآخرة شبعة منها ، فيبعث الى مطعم شهيّ ، ومشرب هنيّ ومنكح بهيّ ...

والمستبصر بهداية القدس ، في شجون الايثار ، قد عرف اللذة

الحق ، وولّى وجهه سمتها ، مسترحماً على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده ، وان كان ما يتوخاه بكدّه مبذولاً له بحسب وعده .

اشارة — اول درجات حركات العارفين ما يسمّونه هم الارادة . وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني ، او الساكن النفس الى العقد الإيماني ، من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى ، فيتحرك سرّه الى القدس ، لينال من روح الاتصال . فما دامت درجته هذه فهو مريد .

اشارة — ثم انه ليحتاج الى الرياضة ، والرياضة متوجهة الى ثلاثة اغراض :

الاول : تنحية ما دون الحق عن مستنّ الايثار .

والثاني : تطويع النفس الامّارة للنفس المطمئنة ، لينجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي ، فيصرفه عن التوهمات المناسبة للامر السفلي .

والثالث : تلطيف السر للتنبه .

والاول يعين عليه الزهد الحقيقي .

والثاني يعين عليه عدة اشياء : العبادة المشفوعة بالفكرة ؛ ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس ، الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الاوهام ؛ ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذكي ، بعبارة بليغة ، ونغمة رخيمة ، وسمت رشيد .

واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف ، والعشق العفيف ، الذي يأمر فيه شمائل المعشوق ، ليس سلطان الشهوة .

اشارة — ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حداً ما ، عنّت له خلسات — من اطلاع نور الحق عليه — لذيذةٌ ، كانها بروق تومض اليه ، ثم تخمد عنه ، وهو المسمّى عندها اوقاتاً . وكل وقت يكتنفه وجدان : وجدٌ اليه ، ووجد عليه . ثم انه ليكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن في الارتياض .

اشارة — ثم انه ليتوغل في ذلك ، حتى يغشاه في غير الارتياض ، فكلما لمح شيئاً عاج منه الى جناب القدس يتذكر من امره امراً ، فغشيه غاشٍ ، فيكاد يرى الحق في كل شيء ...

•

اشارة — ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة ، فيصير المخطوف مألوفاً ، والوميض شهاباً بيّناً ، ويحصل له معارفة مستقرة ، كأنها صحبة مستمرة ، ويستمتع فيها ببهجة ، فاذا انقلب عنها انقلب حسران آسفاً ...

اشارة — ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة احياناً ، ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء ...

•

اشارة — فاذا عبر الرياضة الى النيل ، صار سرّه مرآة مجلوّة ، محاذياً بها شطر الحق ، ودرّت عليه اللذات العلى ، وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق ، وكان له نظر الى الحق ، ونظر الى نفسه ، وكان بعد متردداً .

•

اشارة — ثم انه ليغيب عن نفسه ، فيلحظ جناب القدس ، وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة ، لا من حيث هي بزينتها . وهناك يحق الوصول .

•

تنبيه ــ الالتفات الى ما تنزّه عنه شغل . والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز . والتبجح بزينة اللذات ، من حيث هي لذات ، وان كان بالحق ، تيه . والاقبال بالكلية على الحق خلاص .

اشارة ــ العرفان مبتدئ من تفريق ونفض ، وترك ورفض ، معن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق ، منتهٍ الى الواحد ، ثم وقوف .

اشارة ــ ... وهناك درجات ليس اقل من درجات ما قبله ، اثرنا فيها الاختصار ، فانها لا يفهمها الحديث ، ولا تشرحها العبارة ، ولا يكشف المقال عنها ، غير الخيال . ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة ، دون المشافهة ، ومن الواصلين الى العين ، دون السامعين بالاثر .

تنبيه ــ العارف هشّ بشّ بسّام ، يبجّل الصغير ، من تواضعه ، كما يبجّل الكبير ، وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه . وكيف لا يهش ، وهو فرحان بالحق ، وبكل شيء فانه يرى فيه الحق ؟ وكيف لا يستوي الجميع عنده سواسية ؟...

تنبيه ــ العارف شجاع ، وكيف لا ، وهو بمَعزِل عن تقيّة الموت؟ وجواد وكيف لا ، وهو بمعزل عن محبة الباطل ؟ وصفّاح للذنوب ، وكيف لا ، ونفسه اكبر من ان تجرحها ذلة بشر ، ونسّاء للاحقاد ، وكيف لا ، وذكره مشغول بالحق ؟...

تنبيه ــ والعارف ربما ذهل في ما يصار به اليه ، فغفل عن كل شيء ، فهو في حكم من لا يكلّف . وكيف ، والتكليف لمن يعقل التكليف ، حال ما يعقله ؟...

•

اشارة ــ جلّ جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد ،

او يطلع عليه الا واحد بعد واحد . ولذلك فان ما يشتمل عايه هذا الفن ضحكة للمغفل ، عبرة للمحصّل . فمن سمعه فاشمأز عنه ، فليتهم نفسه ، لعلها لا تناسبه ، وكلٌّ ميسَّر لما خُلق له .

كتاب السياسة

نثبت بعض نصوص هذا الكتاب ونوجز بعضاً

الحمد لله الذي ... خصّ بني آدم بخصائص من نعمه فضَّلهم بها على كثير من خلقه ...

ثم منّ عليهم ، بفضل رأفته ، منّاً مستأنفاً بأن جعلهم في عقولهم وارائهم متفاضلين ، كما جعلهم في املاكهم ومنازلهم ورتبهم متفاوتين ، لما في استواء احوالهم ، وتقارب اقدارهم ، من الفساد الداعي الى فنائهم لما يلقي بينهم من التنافس والتحاسد ، ويثير من التباغي والتظالم . فقد علم ذوو العقول ان الناس لو كانوا جميعاً ملوكاً لتفانوا عن آخرهم ، ولو كانوا كلهم سوقة لهلكوا عياناً باسرهم ، كما انهم لو استووا في الغنى لما مَهنَ احدٌ لاحد ، ولا رفد حميم حميا ، ولو استووا في الفقر لماتوا ضرًّا ، وهلكوا بؤساً ...

واحقّ الناس واولاهم بتأمل ما يجري عليه تدبير العالم من الحكمة ، وحسن اتقان السياسة ، واحكام التدبير ، الملوك الذين جعل الله ، تعالى ذكره ، بايديهم ازمة العباد ، ... ثم الامثل فالامثل من الولاة ... ثم الذين يلونهم من ارباب النعم ، وسوّاس البطانة والخدم ، ثم الذين يلونهم من ارباب المنازل ...

•

كل انسان ، من ملك وسوقة ، يحتاج الى قوت تقوم به حياته ،

ويبقى شخصه ، ثم ... يحتاج الانسان الى مكان يخزن فيه ما يقتنيه ، ويحرسه لوقت الحاجة ، فكان هذا سبب الحاجة الى اتخاذ المساكن والمنازل .

فلما اتخذ المنزل ، واحرز القنية ، احتاج الى حفظها فيه ممن يريدها ، ومنعها عمن يرومها ، ... وكان ذلك سبب اتخاذ الاهل .

ولما غشي الاهل ، ... حدث الولد ، وكثر العدد ،... واحتاج عند ذلك الى الاعوان والقوّام ، والى الكفاة والخدام ، فاذا به صار راعياً ، وصار مَن تحت يده له رعية ...

فهذه اقاويل مجملة في وجوب السياسة والحاجة اليها ، وسنتبعها بامثلة مفسرة ، في ابواب مفصلة .

١ – في سياسة الرجل نفسه

على الانسان ان يعرف مساوئه ، مستعيناً باخ لبيب وادّ ، مستهدياً بما يخبره من اخلاق الغير ، معاقباً نفسه على المعصية ، مثيباً على الطاعة .

واحوج الناس الى معرفة عيوبهم الرؤساء ، لاسترسالهم في الاهواء ، ولأن العدو يرهب تعييرهم ، والصديق نصيحتهم ، والمداهن يغدق عليهم الثناء الكاذب .

٢ – في سياسة الرجل دخله وخرجه

يحصّل الانسان قوته بتجارة او صناعة ، والصناعة اوثق وابقى لان التجارة بالمال ، والمال وشيك الفناء ، عتيد الآفات . والصناعات اما من حيّز العقل وصواب الرأي (الوزراء ، والمدبرون ، وارباب السياسة والملوك) ، واما من حيز الادب (الكتاب ، وعلماء النجوم ، والاطباء) ، واما من حيز الشجاعة (الفرسان والاساورة).

ليطلب الانسان عيشه من اعف الطرق منفقاً بعضه في الصدقات ، مدخراً بعضه لنوائب الدهر ، لا مبذراً في نفقاته ولا شحيحاً .

٣ – في سياسة الرجل اهله

ان المرأة الصالحة شريكة الرجل في ملكه ، وقيّمته في ماله ، وخليفته في رحله . وخير النساء العاقلة ، الديّنة ، الحيية ، الفطنة ، الودود ، الولود ، القصيرة اللسان ، المطاوعة العنان ، الناصحة الجيب ، الامينة الغيب ، الرزان في مجلس ، الوقور في هيبتها ، المهيبة في قامتها ، الخفيفة المبتذلة في خدمتها لزوجها ، تحسن تدبيرها ، وتكثّر قليله بتقديرها ، وتجلو احزانه بجميل اخلاقها ، وتسلي همومه بلطيف مداراتها .

وجماع سياسة الرجل اهله ... ثلاثة امور... هي : الهيبة الشديدة ، والكرامة التامة ، وشغل خاطرها بالمهم .

اما الهيبة فهي اذا لم تهب زوجها هان عليها ، واذا هان عليها لم تسمع لامره ، ولم تصغ لنهيه ، ثم لم تقنع بذلك حتى تقهره على طاعتها فتعود آمرة ويعود مأموراً ... والويل حينئذٍ للرجل ماذا يجلب له تمردها وطغيانها ... فالهيبة رأس سياسة الرجلِ اهله ، وعمادها ، وهي الامر الذي ينسد به كل خلة ... ولا ينوب عنه شيء ...

اما كرامة الرجل اهله فمن منافعها ان الحرة الكريمة ، اذا استجلت كرامة زوجها ، دعاها حسنُ استدامتها لها ، ومحاماتها عليها ، واشفاقها من زوالها ، الى امور كثيرة جميلة لم يكد الرجل يقدر على اصارتها اليها من غير هذا الباب ... وكرامة الرجل اهله على ثلاثة اشياء : في تحسين شارتها ، وشدة حجابها ، وترك اغارتها.

واما شغل الخاطر بالمهم فهو ان يتصل شغل المرأة بسياسة اولادها ، وتدبير خدمها ، وتفقّد ما يضمه خدرها من اعمالها . فان

المرأة ، اذا كانت ساقطة الشغل ، خالية البال ، لم يكن لها همّ الا التصدّي للرجال بزينتها ، والتبرج بهيئتها ...

٤ – في سياسة الرجل ولده

ان من حق الولد على والديه احسان تسميته ، ثم اختيار ظئره كي لا تكون حمقاء ، ولا ورهاء[١]، ولا ذات عاهة ، فان اللبن يعدي كما قيل .

فاذا فُطم الصبيّ عن الرضاع ، بدئ بتأديبه ، ورياضة اخلاقه قبل ان تهجم عليه الاخلاق اللئيمة ... فينبغي ، لغنم الصبي ، ان يجنبه مقابح الاخلاق ، وينكّب عنه معايب العادات ، بالترهيب والترغيب ، والايناس والايحاش ، وبالاعراض والاقبال ، وبالحمد مرة ، وبالتوبيخ اخرى ما كان كافياً . فان احتاج الى الاستعانة باليد ، لم يحجم عنه . وليكن اول الضرب قليلاً موجعاً ، كما اشار به الحكماء قبل ، بعد الارهاب الشديد ، وبعد اعداد الشفعاء ، فان الضربة الاولى ، اذا كانت موجعة ، ساء ظن الصبي بما بعدها ، واشتد منها خوفه . واذا كانت الاولى خفيفة ، غير مؤلمة ، حسن ظنه بالباقي فلم يحفل به .

فاذا اشتدت مفاصل الصبي ، واستوى لسانه ... ، اخذ في تعلم القرآن ، وصُوّر له حروف الهجاء ، ولُقن معالم الدين . وينبغي ان يروي الصبي الرجز ، ثم القصيدة ، فان رواية الرجز اسهل ... ويبدأ من الشعر بما حُثّ فيه على... مكارم الاخلاق .

وينبغي ان يكون مؤدب الصبي عاقلاً ، ذا دين ، بصيراً

١) ورهاء : سيئة الرأي .

برياضة الاخلاق ، حاذقاً بتخريج الصبيان ، وقوراً رزيناً ، بعيداً عن الخفة والسخف ... عرف آداب المجالسة ، وآداب المؤاكلة والمحادثة والمعاشرة .

وينبغي ان يكون مع الصبي ، في مكتبه ، صبيةٌ من اولاد الجِلّة ، حسنة آدابهم ، مرضية عاداتهم ، فان الصبي عن الصبي القن ، وهو عنه آخذ ، وبه آنس ، وانفراد الصبي الواحد بالمؤدب اجلب الاشياء لضجرهما ...

واذا فرغ الصبي من تعلم القرآن ، وحفظ اصول اللغة ، نظر عند ذلك الى ما يُراد ان تكون صناعته ، فوُجّه لطريقه ... بعد ان يعلم مدبّر الصبي ان ليس كل صناعة يرومها الصبي ممكنة له ... فلذلك ينبغي لمدبّر الصبي ، اذا رام اختيار الصناعة ، ان يزن اولاً طبع الصبي ، ويسبر قريحته ، ويخبر ذكاءه ، فيختار له الصناعات بحسب ذلك ...

فاذا وغل الصبي في صناعته بعض الوغول ، فمن التدبير ان يعرض للكسب ، ويحمل على التعيش منها ... فاذا كسب الصبي بصناعته ، فمن التدبير ان يزوّج ، ويُفرَد رَحْلُه (منزله) .

٥ ـــ في سياسة الرجل خدمه

خادمك كجوارح جسدك ، حافظ لوقارك ، بشر مثلك ، فارفق به .
اختره سليماً من العاهات ، غير مفرط الذكاء ، فيكون اسلم من المكر .
اسند اليه عملاً يحسنه ، وابقه عليه ، بل ابقه في خدمتك ما لم يأت منكراً شنيعاً.

يجب ان يكون القصد الاول للسان[1] ، في وضع السنن ، ترتيب المدينة على اجزاء ثلاثة : المدبرون ، والصناع ، والحفظة ؛ وان يرتب ، في كل جنس منهم ، رئيساً مترتب تحته رؤساء يلونه ، يترتب تحتهم رؤساء يلونهم ، الى ان ينتهي الى افناء الناس ، فلا يكون في المدينة انسان معطّل ليس له مقام محدود ، بل يكون لكل واحد منهم منفعة في المدينة ، وان يحرم البطالة والتعطل ، وان لا يجعل لاحد سبيلاً الى ان يكون له من غيره الحظ الذي لا بد منه للانسان ، ويكون جنبته معفاة ليس يلزمها كلفة . فان هؤلاء يجب ان يردعهم كل الردع ، فان لم يرتدعوا نفاهم من الارض . فان كان السبب في ذلك مرضاً او آفة ، افرد لهم موضعاً يكون فيه امثالهم ، ويكون عليهم قيّم . ويجب ان يكون في المدينة ، وجه مال مشترك : بعضه من حقوق يفرض على الارباح المكتسبة والطبيعية كالثمرات والنتاج ، وبعضه يفرض عقوبة ، وبعضه يكون من اموال المنابذين للسنة وهو الغنايم . ويكون ذلك عدة لمصالح مشتركة ، وازاحة لعلة الحفظة الذين لا يشغلون بصناعة ، ونفقة على الذين حيل بينهم وبين الكسب بامراض وزمانات .

ومن الناس من رأى قتل المأيوس من صلاحه منهم ، وذلك قبيح ، فان قوتهم لا يجحف بالمدينة . فان كان لامثال هؤلاء من قرابة ، من يرجع الى فضل استظهار من قوته ، فرض عليه كفايته .

والغرامات كلها لا يسن[1] على صاحب جناية ما ، بل يجب

1) ان استعمال مثل هذا التذكير في الافعال كثير جداً في كتاب الشفاء ، وقد اصلحناه احياناً ، دون الاشارة ، ايضاحاً للمعنى .

ان يسنّ بعضها على اوليائه وذويه والذين لا يزجرونه ولا يحرسونه . ويكون ما يسنّ من ذلك عليهم محققاً فيه بالمهلة للمطالبة . ويكون ذلك في جنايات يقع خطأ ، ولا يجوز اهمال امرها ، مع وقوعها خطأ .

وكما انه يجب ان يحرم البطالة كذلك يجب ان يحرم الصناعات التي يقع فيها انتقالات الاملاك ، او المنافع ، من غير مصالح يكون بازائها ، وذلك مثل القمار . فان المقامر يأخذ من غير ان يعطي منفعة البتة . بل يجب ان يكون الاخذ اخذاً من صناعة يعطي بها فائدة يكون عوضاً ، اما عوض هو جوهر ، او عوض هو منفعة ، او عوض هو ذكر جميل ، او غير ذلك مما هي معدودة في الخيرات البشرية .

وكذلك يجب ان يحرم الصناعات التي تدعو الى اضداد المصالح ، او المنافع ، مثل تعلم السرقة واللصوصية والقيادة ، وغير ذلك ...

ويحرم ايضاً الافعال التي ، ان وقع فيها ترخيص ، ادّى الى ضدّ ما عليه بناء امر المدينة ، مثل الزنى ... الذي يدعو الى الاستغناء عن افضل اركان المدينة ، وهو التزوج .

ثم اول ما يجب ان يشرع فيه هو امر التزاوج المؤدي الى التناسل ، وان يدعو اليه ، ويحرص عليه ، فان به بقاء الانواع ، التي بقاؤها دليل وجود الله تعالى ، وان يدبر في ان يقع ذلك وقوعاً ظاهراً لئلا يقع ريبة في النسب فيقع بذلك خلل في انتقال المواريث التي هي اصول الاموال ، لان المال لا بد منه في المعيشة ... ويجب ان يؤكد الامر ايضاً في ثبوت هذه الوصلة حتى لا يقع مع كل نزق فرقة ، فيؤدي ذلك الى تشتت الشمل الجامع للاولاد والديهم...

وهذا التأكيد يحصل من جهة المرأة بان لا يكون في يديها ايقاع هذه الفرقة ، فانها بالحقيقة واهية العقل ، مبادرة الى طاعة الهوى والغضب . ويجب ان يكون الى الفرقة سبيل ما ، وان لا يسد ذلك من كل وجه ... ولكنه يجب ان يكون مشدداً فيه ، فاما انقص الشخصين عقلاً ، واكثرهما اختلافاً ، واختلاطاً ، وتلوناً ، فلا يجعل في يديه من ذلك شيء ، بل يجعله الى الحكّام حتى اذا عرفوا سوء صحبة تلحقها من الزوج الاخر فرقوا . واما من جهة الرجل فانه يلزمه في ذلك غرامة ... ولما كان من حق المرأة ان تصان ، لانها مشتركة في شهوتها ، وداعية جداً الى نفسها ، فهي مع ذلك اشد انخداعاً ، واقل للعقل طاعة ، والاشتراك فيها يوقع انفة وعاراً عظيماً ... فبالحري ان يسن به في بابها التستر والتحذر ...

ويسنّ في الولد ان يتولاه كل واحد من الوالدين بالتربية ... وكذلك الولد ايضاً يسنّ عليه خدمتهما وطاعتهما واكبارهما ...

(الشفاء : ١-٦٥٠-٦٥٣)

فلاسفة العرب

سلسلة دراسات ومختارات

•

ظهر منها :

١ — ابن الفارض (طبعة ثالثة)
٢ — ابو العلاء المعري (طبعة رابعة)
٣ — ابن خلدون (طبعة ثالثة)
٤ — الغزالي جزءان (طبعة ثالثة)
٥ — ابن طفيل (طبعة ثالثة)
٦ — ابن رشد جزءان (طبعة ثالثة)
٧ — اخوان الصفاء (طبعة ثالثة)
٨ — الكندي
٩ — الفارابي جزءان (طبعة ثانية)
١٠ — ابن سينا جزءان (طبعة ثانية)

للمؤلف ايضاً :

١ — اصول الفلسفة العربية (طبعة ثانية منقحة)
٢ — طاغور : مسرح وشعر

يظهر قريباً :

١ — ابن رشد والغزالي : التهافتان .
٢ — في الفلسفة العربية .
٣ — افياء .